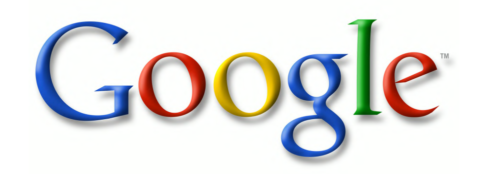
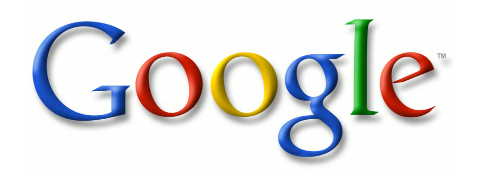
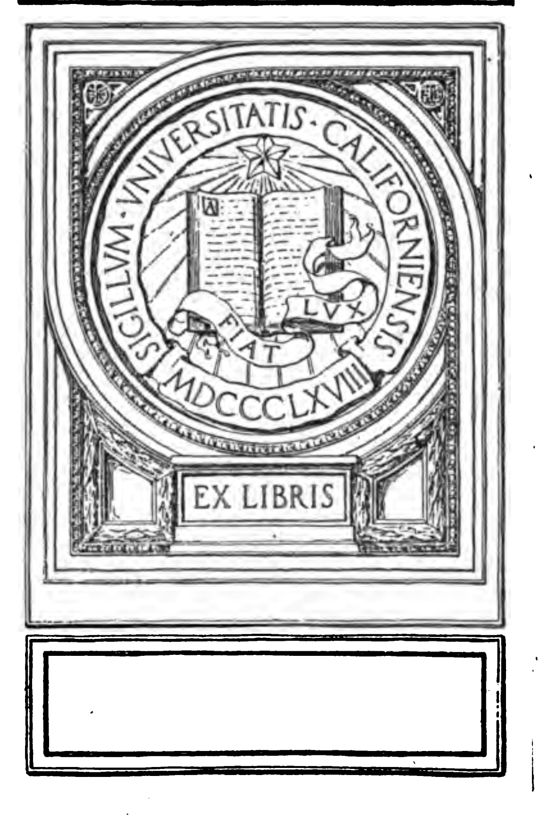







SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



Afrikanische Religionen

Hamburgische Vorträge

von

Carl Meinhof

Mit 8 Tafeln



Berlin N.O. 43
Buchhandlung der Berliner ev. Missionsgesellschaft
Georgenkirchstraße 70
1912

Carpenter

Druck von J. J. Augustin in Glückstadt.
Printed in Germany

nR

Der theologischen Fakultät
der
Universität Greifswald

als Zeichen meines Dankes
für die Verleihung der Doktorwürde

in Ehrerbietung gewidmet.

Vorwort.

Aus einer Reihe verstreuter Notizen, wie sie sich im Laufe der Jahre bei meiner linguistischen Arbeit angesammelt hatten, sind die folgenden Vorträge entstanden, die ich im vergangenen Winter in Hamburg gehalten habe. Nun ich sie dem Druck übergebe, möchte ich eine doppelte Dankesschuld abtragen.

Für das Verständnis der Phänomene und ihre Einordnung war mir W. Wundt's Völkerpsychologie von unschätzbarem Wert. Den Stoff selbst aber verdanke ich zumeist den Arbeiten der Missionare und würde mich freuen, wenn ich durch diese Blätter weitere Kreise zum Studium ihrer fleißigen Aufzeichnungen anregen könnte. Ich glaube, daß die Beschäftigung damit nicht nur dem Religionsforscher, sondern auch dem praktischen und wissenschaftlichen Theologen nützlich sein wird, und daß so die Mission der heimischen Christenheit einen Dienst leisten kann, der um so höher anzuschlagen ist, als sie selbst bei ihrer Arbeit garnicht daran gedacht hat.

Hamburg, den 2. September 1912.

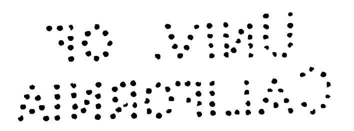
Carl Meinhof.

Inhalt.

I. Aufgabe und Methode der Forschung.

Als vor einigen Jahren im Archiv für Religionswissenschaft zum ersten Mal ein Literaturbericht über afrikanische Religionen erschien, da war die Zahl der Veröffentlichungen noch gering, und der Berichterstatter hatte verhältnismäßig leichte Mühe. Aber vielleicht ist das schon überraschend, daß sich über afrikanische Religionen überhaupt irgend etwas sagen läßt, denn im allgemeinen ist man ja nicht geneigt, dem Afrikaner jene höheren Fähigkeiten zuzutrauen, ohne die eine Religion nicht denkbar ist. Vielleicht könnte man also glauben, daß ich in diesen Blättern nur dartun wollte, wie sich die großen asiatischen Religionen in Afrika eingeführt haben. Wenn ich auch zum Schluß meiner Darstellung[1] darauf hinweisen möchte, so war meine Absicht doch zunächst eine ganz andere. Sie war in erster Linie darauf gerichtet, einige Züge aus den noch lebendigen heidnischen Religionen Afrikas mitzuteilen. Aber kann man diese Kulte überhaupt Religionen nennen? Das ist zunächst eine Frage der Terminologie. Man hat im Altertum bestritten, daß das Christentum eine Religion ist, weil es keinerlei Verehrung von Bildern der Götter und keine Opfer hatte. Das, was man bis dahin unter Religion verstand, war allerdings etwas anderes, als was im Christentum vorlag. Umgekehrt wird der moderne Protestant stets geneigt sein, die Religion im innersten Heiligtum des Herzens zu suchen, so daß er allem, was nur in äußerlichem Tun besteht, den Namen Religion nicht geben möchte. Jene tiefsten Herzensregungen, wie sie der Christ empfindet, sind dem Afrikaner fremd, er

[1] S. den 8. Vortrag.



kennt auch nicht die herrlichen ästhetischen Kulte der Griechen oder die philosophischen Systeme der Inder, — seine Vorstellungen haften stark am Praktischen, denn er hat zu sehr mit der Not des Lebens zu ringen, um höheren Gedanken Raum zu geben. Will man diesen religiösen Übungen, die stets ohne heilige Bücher, oft ohne heilige Orte und geweihte Priester vorgenommen werden, den Namen der Religion versagen, so lassen sich dafür gewichtige Gründe anführen. Aber das läßt sich nicht leugnen, daß diese Gebräuche, die der mythologischen Phantasie, nicht der vernünftigen Überlegung entstammen, das Material darstellen, mit dem die Religionen arbeiten. Wir sind bei ihrer Betrachtung also zweifellos auf religiösem Gebiet. Und darauf kommt es hier an. Denn wenn wir das Seelenleben des Afrikaners studieren wollen, so dürfen wir uns nicht darauf beschränken in der Sprache und in der Poesie ihm nachzugehen, sondern wir müssen vor allen Dingen die religiösen Motive der Afrikaner begreifen.

Wir machen hier bei uns die Beobachtung, daß man geneigt ist, überall mythologisch zu denken, wo eine rationale Erwägung nicht zum Ziel führt. Ob der Jäger oder Fischer Glück oder Unglük haben wird, ob der Schauspieler und Sänger an einem Tage gut aufgelegt ist zum Sprechen und Singen, ob der Verbrecher bei seiner „Arbeit" gestört wird, ob der Spieler eine gute Karte bekommt, ob zu einer Spazierfahrt gutes Wetter ist — das sind Fragen, die sich ganz oder zum Teil aller Berechnung entziehen, und da sucht man denn sein Heil in magischen Mitteln. Überall da aber, wo verständige Erwägung zum Ziel führt, wird man sich nicht leicht magischer Mittel bedienen, z. B. bei der Wahl eines Zuges, beim Einkauf von Lebensmitteln und von Kleidungsstücken, beim Stellen einer Uhr

usw. Nun ist zweifellos das Leben des Kulturmenschen so eingerichtet, daß man den blinden Zufall so viel als möglich ausschaltet — selbst unvorhergesehene Ereignisse wie Hagel, Feuer, Tod sucht man ihrer wirtschaftlich-schädlichen Folgen durch vernünftige Einrichtungen zu entkleiden. Der Mensch auf niederer Kulturstufe muß sich seine Lebensbedürfnisse viel mehr täglich erringen, er ist also viel mehr dem Zufall ausgesetzt, und das Gebiet rationaler Erwägungen ist bei ihm viel kleiner als bei uns. Daraus geht mit Sicherheit hervor, daß das Lebensgebiet, in dem er keinerlei rationale Stützen hat, verhältnismäßig recht groß ist, und hier weiß er sich nicht anders zu helfen, als daß er magische Mittel gebraucht zur Abwehr des Übels und zur Gewinnung guten Glücks. Denn darum handelt es sich vorwiegend. Wir müssen bei afrikanischen, wie überhaupt bei primitiven Religionsformen eben nicht zunächst an hohe geistige Dinge denken, sondern an den Kampf mit der gemeinen Not des Tages, für die man sich magische Kräfte als Gehülfen herbeirufen will. Jedenfalls ist also das Leben des heidnischen Afrikaners viel mehr als das unsere durchzogen und umgeben von mythologischen Vorstellungen. Während man zuerst, wenn man an diese Untersuchungen herantritt, die Frage aufwerfen möchte: Wo finde ich hier nur eine Spur religiöser Anschauung? ist es bei besserer Bekanntschaft mit dem Stoff schwierig, Dinge anzugeben, die mit den magischen Anschauungen des Volks nichts zu tun haben.

Aber welches Interesse kann uns zu diesen Studien führen? Zunächst wird es ein praktisches sein. Der Missionar, der nach Afrika geht, um die christliche Religion zu lehren, begegnet dem Widerstand der heidnischen, und das zwingt ihn sie kennen zu lernen. Der Arzt, der den

Kranken helfen möchte, trifft auf phantastische Diagnosen und gefährliche Heilmittel; das veranlaßt ihn dazu, sich mit den magischen Vorstellungen zu beschäftigen. Der Verwaltungsbeamte stößt auf Morde und andere Grausamkeiten, deren Motive magisch sind, der Ansiedler hat mit Speisegebräuchen seiner Arbeiter zu kämpfen, die magischen Grund haben. Und so werden die verschiedenen Berufe im Verkehr mit Eingeborenen sich plötzlich vor Hinderungen gestellt sehen, die ganz unerwartet und fast unüberwindlich sind. Daraus ergibt sich das Bedürfnis, diese ganze dunkle Welt näher anzusehen, sie zu studieren und so den Versuch zu ihrer Überwindung zu machen. Aber über dieses praktische Bedürfnis hinaus liegt ein starkes wissenschaftliches Interesse an diesen Erscheinungen vor. Wenn wir mit Recht behauptet haben, daß die heidnischen Afrikaner viel mehr als wir genötigt sind, magisch zu denken, dann muß man ja auch zugeben, daß die religiösen Vorstellungen die Erklärung bieten für eine Fülle von Gebräuchen, die sonst unverständlich sind. So wird ja der moderne Ethnologe sich nicht mehr begnügen mit dem Sammeln von Gegenständen, die bei den Afrikanern in Gebrauch sind, sondern er wird die Vorstellungen zu verstehen suchen, die der Afrikaner mit ihnen verbindet. Und sobald der Forscher damit beginnt, ist er schon auf magischem Gebiet.

Aber auch hier wird die Religionsforschung noch als Mittel zum Zweck betrieben. Die vorliegenden Erscheinungen sind indes so wichtig, daß es auch der Mühe lohnt, sie um ihrer selbst willen zu studieren. Das Wesen aller wissenschaftlichen Arbeit ist doch die Vergleichung. Wenn wir allein die großen Buchreligionen Asiens kennen, können wir nicht sagen, daß wir über die Religionen der

Erde unterrichtet sind. Dazu gehört, daß wir Kenntnis haben von den religiösen Vorstellungen auch der niedrig stehenden Völker. Bei der Vergleichung werden wir sehen, wie viel überraschende Ähnlichkeiten sich finden zwischen Religionen, die scheinbar keine Beziehung zueinander haben.

Wir werden ja nun zu dieser Betrachtung mancherlei prinzipielle Bedenken mitbringen. Aber mögen wir uns zu diesen Fragen stellen, wie wir wollen, das eine ist wohl kaum zu bestreiten, daß eine Erscheinung, die sich überall findet, wo Menschen leben, in der allgemeinen Anlage des Menschen begründet sein muß. So wenig wir uns Menschen ohne Sprache, ohne eine wenn auch primitive Kunst denken können, so wenig gibt es Menschen ohne religiöse Vorstellungen. Diese Vorstellungen können also nicht wohl irgendwo erfunden sein und sich von da verbreitet haben, sondern sie stammen wenigstens zum Teil aus dem psychologischen Bedürfnis des Menschen. Selbst da, wo sich völlige Übereinstimmung bei entfernt voneinander wohnenden Völkern findet, ist es nicht sicher, daß Entlehnung vorliegt.

Wir sind heute geneigt, alles unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung aufzufassen und glauben eine Erscheinung verstanden zu haben, wenn die Entwicklung nachgewiesen ist. So liegt die Frage nahe: Haben sich denn die höheren Religionsformen aus niederen entwickelt? Wundt[1] macht darauf aufmerksam, daß keineswegs Darwin, auch nicht Goethe der Vater des Entwicklungsgedankens ist, sondern kein Geringerer als der h. Augustin. In seiner Auffassung der Geschichte Israels finden wir diese Idee, daß aus ge-

[1] Völkerpsychologie Bd. I, 1 S. 532.

ringen Anfängen immer klarer und deutlicher das Gottesreich hervorgetreten ist. Im wesentlichen wird in unserm Religionsunterricht dieser Gedanke heute noch gern verwertet. Es liegt also zweifellos ein religiöses Interesse vor, wenn die Tatsachen so gruppiert werden, daß das Höhere und Bessere dem Geringeren folgt. Aber auch das umgekehrte Interesse ist auf religiösem Gebiet nachweisbar. Man umkleidet gern die Vergangenheit mit dem Schimmer besonderer Hoheit und Reinheit, sind doch die Alten immer Gegenstand der Ehrfurcht gewesen. Ja das Bild eines goldenen Zeitalters, das einmal war und vergangen ist, lebt in der Seele der Menschen seit alter Zeit — und man sieht unter dem Zwang dieses Gedankens die spätere Zeit an als die Periode des Verfalls.

Für beide Vorstellungsreihen, für die aufsteigende und für die absteigende lassen sich also Beweise anführen, auch in Afrika. Zweifellos haben hier Völker sich aus bescheidenen Anfängen aufgeschwungen zu einer gar nicht verächtlichen äußeren Kultur — und damit die Möglichkeit geschaffen für reichere Religionsformen. Denn das kann keinem Zweifel unterliegen — eine höher entwickelte Religion kann nicht entstehen und sich nicht erhalten bei dürftiger äußerer Kultur. Umgekehrt ist es nicht zweifelhaft, daß oft afrikanische Völker von höherer Kulturstufe heruntergesunken und damit auch geistig und religiös verarmt sind. Man wird also auch in Afrika die aufsteigende und die absteigende Linie beobachten können.

Es kann meine Aufgabe nicht sein, auf diesen wenigen Blättern derartig schwierigen Problemen weiter nachzugehen. Ich werde mich meist auf eine Feststellung des Tatbestandes zu beschränken haben. Um aber irgend eine Ordnung in die höchst mannigfaltigen Erscheinungen zu bringen, werde ich von den

unscheinbaren Zauberkulten ausgehen und erst zuletzt von der Verehrung der Himmelsgötter sprechen. Ist doch nicht zu leugnen, daß Zaubervorstellungen die allergrößte Widerstandskraft besitzen. Sie überdauern die gewaltigsten Umwälzungen in den Buchreligionen, sie dringen bei dem Verfall höherer Religionsformen in sie ein, sie treten direkt an ihre Stelle, wo höhere Religionsformen aufgegeben werden. Sie scheinen also tatsächlich die einfachste Form religiösen Denkens zu sein, auf die der Mensch immer wieder zurücksinkt, wenn ihm höhere Formen verloren gehen. Die andern Erscheinungen des religiösen Lebens sind schon nicht so allgemein, und das Höchste, der Kultus der Himmelsgötter, tritt in Afrika besonders stark zurück, wenn er auch zweifellos nachweisbar ist.

Da es sich nun nicht um Buchreligionen handelt, auch nicht um Götter, deren Bilder man anbetet und deren Geschichte man erzählt, ergibt sich die sehr wichtige Frage nach der Beschaffung des Materials. Wo keine Bücher und Handschriften, keine Statuen und Inschriften vorliegen — wie gewinnt man da einen Einblick? Es bleibt die wichtigste Quelle der Religionsforschung: Der Mensch. Die heute lebenden Afrikaner können uns über ihre Religion Auskunft erteilen. Freilich hat diese Methode sehr erhebliche Schwierigkeiten. Wenn der Reisende nach religiösen Dingen fragt, erhält er meist keine oder falsche Auskunft. Man pflegt ja einem Fremden, dem man mißtraut, nicht gleich religiöse Geheimnisse kund zu tun. Das geschieht vollends nicht bei Leuten, deren Religion Volksglaube ist, also ein wesentlicher Teil ihrer nationalen Eigenart. Zudem verbieten manche Kulte geradezu die Mitteilung, weil es eben Geheimkulte sind; wird doch auch bei uns jemand, der geheime Mittel braucht, um Zahnschmerzen, Warzen, Un-

geziefer zu vertreiben, darüber nicht sprechen. Wenn der Fremde mit seinen Fragen dringend wird, so erzählt man ihm ein Märchen. Ein Suahelisprichwort sagt: „Wenn das Kind ein Rasiermesser haben will, gib es ihm!" Gemeint ist: „Wenn der Fremde durchaus falsche Auskunft haben will, dann gib sie ihm. Vielleicht läßt er dich dann in Zukunft zufrieden."

Am einfachsten ist, man leugnet alle Religion ab; so kommen dann die Berichte in die Blätter von den ganz religionslosen Völkern, die irgend ein Reisender gefunden hat. Es gehört ein jahrelanges Vertrautsein mit den Eingeborenen dazu, um gute Auskünfte zu erhalten — ja über gewisse Dinge wird der Heide niemals sprechen. Erst wenn er seinen Zauberglauben abgelegt hat, wird er bereit sein zur Auskunft — und auch dann nicht immer. Denn die Mitteilung der religiösen Geheimnisse des Volkes ist eine sehr gefährliche Sache, die dem, der davon spricht, das Leben kosten kann. So waren es zunächst Missionare und Sprachforscher, die uns religiöse Mitteilungen über die Afrikaner vermittelten. Später haben sich dann auch Ethnologen und Beamte der Arbeit unterzogen, dergleichen Berichte aus dem Munde der Eingeborenen aufzuzeichnen. Dabei liegen nun aber abgesehen von den erwähnten noch weitere Schwierigkeiten vor. Eine sehr große Gefahr ist die, daß man allerlei Dinge den Leuten durch Fragen in den Mund legt, also in sie hineinfragt. Der Eifer des Forschers möchte Auskünfte haben unter dem Einfluß irgend eines Systems. Man sucht Belege. Wenn man nun nur beharrlich genug ist, wird man sie von jedem Afrikaner erhalten. Ein bekannter Ethnologe behauptete — ich fürchte mit Recht — er wollte, wenn er nur Zeit hätte, von jedem Afrikaner schließlich die Antwort bekommen, daß sein Großvater eigentlich eine Frau

gewesen wäre. Da wird man gegen die erfragten Auskünfte mißtrauisch. Das Beste bleiben Mitteilungen, die sich völlig ungezwungen und gelegentlich ergeben. Der aufmerksame Forscher wird auf diese Weise bald einen Anfang gewinnen, an den sich dann das Weitere anreiht. Aber wenn auch die Mitteilungen ganz zwanglos erfolgen, ist noch eine Fehlerquelle auszuschalten, die recht reichlich fließt, das ist die Phantasie des Berichterstatters. Beim Erzählen der Märchen und Sagen, beim Rezitieren der Gebete, bei der Schilderung der Gebräuche kann diese Phantasie nicht viel Unheil anrichten, denn das sind Stoffe, die dem Gedächtnis zumeist fest eingeprägt sind. Aber doch finden sich auch da schon erhebliche Schwankungen. Viel schwieriger wird die Sache, wenn der Eingeborene z. B. berichtet, wie es nach seiner Meinung im Jenseits aussieht. Da ist schwer festzustellen, inwieweit der persönliche Geschmack des Redenden die Darstellung färbt. Man lasse sich einmal hier bei uns von einem halben Dutzend Kirchgänger schildern, wie sie sich den Himmel denken. Die Berichte werden sehr verschieden ausfallen. Wenn das bei einer Buchreligion möglich ist, wie viel mehr bei den schriftlosen Religionen Afrikas. Wenn wirklich alle Täuschungen und Mißverständnisse ausgeschaltet sind, dann erfährt man doch nur, wie dieses Individuum, das man vor sich hat, über die Sache denkt, und es ist falsch, das zu verallgemeinern. Man wendet da mit Recht den Kunstgriff an, daß man mehrere Leute über dieselbe Sache berichten läßt. So wird man eine gewisse Sicherheit erhalten. Man findet diese Methode z. B. angewandt bei Spieth[1] und bei Hollis[2]. Spieth ist nun dazu fortgeschritten, die zufällig entstandenen Sammlungen zu ordnen und erhielt

[1] Die Ewestämme. Berlin. 1906.

[2] The Masai. Oxford. 1905.

so eine Art System einer afrikanischen Religion. Das ist selbstverständlich nicht widerspruchslos und lückenlos, aber es ermöglicht doch die Übersicht. Spieth hat dann versucht von hier aus weiter zu kommen, indem er aus diesem System Fragestellungen ableitete und sie durch Vertrauensmänner beantworten ließ. Das hat ihm auch mancherlei Neues eingetragen, aber naturgemäß nur innerhalb dieses Schemas, und auch da sind die so gewonnenen Mitteilungen dürftig im Verhältnis zu dem, was er selbst fand. Da er sich an christliche Eingeborene wandte, konnte es auch nicht ausbleiben, daß sie allerlei Schulwissen in die Aufzeichnungen hineintrugen.

Am wenigsten zu billigen ist es aber, wenn jemand nach irgend einem europäischen Schema z. B. nach einer christlichen Dogmatik seine Fragestellung einrichtet. Der wird viel falsche Auskunft erhalten, und vieles übersehen, was eben in der Dogmatik nicht erscheint.

Eine große Erschwerung der Arbeit liegt auch in der Leichtigkeit, mit der mythologische Stoffe wandern. Sprachgrenzen bieten da kein Hindernis.

Ich möchte das an einem Stoff zeigen, der sich bei Sudannegern, Hamiten und Bantu findet und dabei seltsame Wandlungen vom Naturmythus zur Tierfabel durchgemacht hat.

Die Ewe in Togo erzählen[1], daß Sonne und Mond miteinander sich besprachen, sie wollten ihre Kinder töten. Die Sonne war dumm genug diesen Vertrag zu halten und hat bis heute keine Kinder, aber der Mond rettete die seinen, indem er sie im Wasser versteckte. Wenn die Sonne untergeht, dann holt er sie hervor, es sind die

[1] Nach Spieth, Verhandlungen des deutschen Kolonialkongresses 1905. S. 504.

Sterne. Man könnte sich wundern, wenn die Sonne hier als dumm und grausam erscheint, aber in der Glut des Äquators ist es verständlich. Und der Mond wird gerade in Afrika besonders gern als freundliche Macht angesehen.

Bei den Somali — also im äußersten Osten Afrikas hat die Geschichte rein menschliche Züge[1]. Da sind es zwei Frauen — die eine ist schwarz, die andere hellfarbig oder rot, wie der Afrikaner gern sagt. Die Schwarze ist klug, die Rote dumm. Beide verheiraten sich und haben jede einen Sohn. Eines Tages streicht die Schwarze den Hausbalken rot an. Die andere fragt, woher sie die rote Farbe hat. Da erwidert die Schwarze, sie hätte ihren Sohn geschlachtet und das Blut wäre die Farbe. Dadurch getäuscht schlachtet dann die Rote ihren Sohn. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich beide Geschichten für verwandt halte — die Dunkle ist klug, die Rote, die an Stelle der Sonne steht, töricht und grausam. Die rote Farbe, die vielleicht eine Erinnerung an die Morgenröte im Himmelsmythus ist, kehrt in den folgenden Darstellungen wieder. Die Kinga in Deutsch-Ostafrika erzählen[2] von zwei Männern, die sich bereden ihre Mütter zu töten. Der Kluge von beiden versteckt seine Mutter oben am Fluß und wirft Brombeeren ins Wasser, daß es rot wird. Als der andere unten das rote Wasser sieht, glaubt er, daß wirklich die Mutter geschlachtet ist, und schlägt die seine tot.

In Kamerun[3] sind es nicht zwei Menschen, sondern der Panther und die Zwergantilope, die einen ähnlichen Vertrag schließen: Sie wollen ihre Großmütter töten. Die

[1] L. Reinisch, der Dschäbärtidialekt der Somalisprache. Wien 1904. S. 93, 94.

[2] R. Wolff, Grammatik der Kingasprache. S. 138. 139.

[3] E. Meinhof, Märchen aus Kamerun. 1889. S. 70. f.

Zwergantilope betrügt den Panther auch mit der roten Farbe, die sie ins Wasser tut, so daß er bewogen wird, seine Großmutter umzubringen. In Südwestafrika[1] sind es die Hyäne und der Schakal, die einen Bund gemacht haben. Sie finden in der Steppe zwei Rinder, ein weißes und ein schwarzes. Die Hyäne eignet sich das weiße an, das sich als mager herausstellt, der Schakal das schwarze, das fett ist.[2] Da sie nun aber viel Fleisch haben, wollen sie nicht so für gar nichts essen, sondern sie beschließen ihre Mütter zu töten, die können sie dann mit einem großen Leichenschmaus betrauern. Die Hyäne ist dumm genug den Plan auszuführen, während der Schakal seine Mutter versteckt. Ich glaube, die Zusammengehörigkeit dieser Züge ist ganz unverkennbar, aber nur schwer ist es festzustellen, wo diese Geschichte ihre Heimat hat, da jedes Volk, wenn es sie aufnimmt, ihr sofort die rechte Lokalfarbe des Landes zu geben weiß.

Wenn uns die Anthropologie und Linguistik[3] darüber belehrt, daß in Afrika sehr verschiedene Rassen seit sehr alten Zeiten leben, so ist es ja wahrscheinlich, daß diese verschiedenen Rassen eben auch verschiedene Religionsformen hatten. Wir beobachten auch einen auffallenden Unterschied zwischen den Religionen Ostafrikas und Westafrikas. Aber die Religionen von Völkern verwandter Sprachen sind dabei recht verschieden, und die Religionen von Völkern mit nicht verwandten Sprachen oft recht ähnlich. Wir können deshalb eine klare Geschichte der

[1] C. G. Büttner, Märchen der Ova-Herero. Zeitschr. für afr. Sprachen 1888. S. 200 f.

[2] Ich sehe hier wieder eine Erinnerung an Sonne und Mond in der Farbe der Rinder.

[3] C. Meinhof, die Sprachen der Hamiten. Hamburg 1912.

afrikanischen Religionen heute noch nicht geben. Vielleicht war der Vorgang der, daß die Religionen der nigritischen Bevölkerung, die einen gewissen gleichförmigen Charakter zeigen, überflutet und durchsetzt wurden von den Religionen der Hamiten, die sich im Übrigen verhältnismäßig rein erhielten, wo sie nicht durch asiatische Religionen beseitigt wurden.

Außerdem haben wir bei Betrachtung der Religionen die verschiedenen Kulturstufen der Afrikaner zu beachten: Die Tätigkeit des Sammelns, des Hackbaus und der Viehzucht. Jede hat andere Vorbedingungen für die Religion und schafft so verschiedene Formen. Alle diese Gesichtspunkte werden uns nützlich sein, um dem spröden Stoff näher zu kommen, und von hier aus ist es möglich geworden eine große Fülle von Material zu finden, das an Ort und Stelle gesammelt ist. Diese Sammlungen wachsen in den letzten Jahren so schnell, daß es fast unmöglich ist, die Übersicht zu behalten. Es kann deshalb auch nicht meine Aufgabe sein den Stoff zu erschöpfen, sondern meine Absicht ist nur, auf ihn aufmerksam zu machen und zu seinem Studium anzuregen.



Eine Priesterin in ihrem Schmuck.

2. Die Seelenvorstellungen.



Eine der größten Schwierigkeiten beim Studium afrikanischer Religionen ist die Gefahr, daß man Beobachtungen, die man an einer Stelle gemacht hat, auf ein ganz anderes Volk überträgt. Unendlich oft liest man in Reiseberichten Wendungen wie die: „So denkt der Afrikaner!“ Betrachtet man dann den sehr kleinen Teil des großen Kontinents, den der Schreiber gekannt hat, so erkennt man ohne weiteres, wie mißlich solche Verallgemeinerungen sind. Wenn ich den Versuch mache, über afrikanische Religionen zu sprechen, dann muß ich also ausdrücklich betonen, daß manche meiner Darlegungen, die für ein Volk ganz richtig sind, sich als durchaus unzutreffend für ein anderes erweisen. Man könnte also streng genommen den Stoff nur in der Art behandeln, daß man die Religion jedes einzelnen Volkes für sich darstellt. So wird der exakte Arbeiter auf diesem Gebiet allerdings verfahren müssen. Aber auch er wird es nicht vermeiden können zum Verständnis des von ihm Gefundenen die Religionsvorstellungen anderer Völker heranzuziehen. Denn bei keinem Volk sind ja die Gedankenreihen, die zu dem heutigen Zustand der Religion führten, vollständig erhalten und auffindbar, sondern wir haben immer und überall neben lebendigen Übungen Rudimente von früheren. — Was dann in dem einen Volk nur sporadisch und rudimentär auftritt, ist im andern die Regel und muß von daher verstanden werden. So wird denn doch eine allgemeinere Übersicht auch für den exakten Forscher notwendig sein und ihm zu seiner Einzelarbeit neue Gesichtspunkte vermitteln. Für den aber, der den Religionen Afrikas nicht ein so eingehendes Studium widmet wie der

im Lande selbst weilende Forscher, kann es sich nur um einen solchen Überblick handeln, in dem einige besonders charakteristische Momente hervorgehoben werden. Aus diesem Bedürfnis wird es verständlich sein, daß ich hier gelegentlich genötigt bin, manche Einzelbeobachtungen so zu behandeln, als hätten sie allgemeine Geltung.

Die Religion hat es mit geistigen Kräften einer unsichtbaren Welt zu tun, und die Voraussetzung religiöser Vorstellungen ist also die, daß der Mensch von dem Vorhandensein derartiger unsichtbarer Kräfte überzeugt ist. Eben das bezweifelt der Kulturmensch aber gern, daß der Primitive etwas anderes kennt, als das Sichtbare. Die Doppelnatur des Menschen, der nach der körperlichen Seite einfach sinnlich wahrgenommen wird, aber nach der geistigen sich der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung entzieht, ist aber auch dem Afrikaner bekannt. Wie sollte es auch anders sein! Beim Tode des Menschen sieht er, daß der Körper noch da ist, daß aber das, was mit den Freunden sprach, ihnen riet, sie warnte, sie lobte und tadelte, daß das verschwunden ist. Die Rätselhaftigkeit des Todes läßt die Zurückbleibenden immer unter dem Eindruck stehen, daß der Tote doch nicht auf einmal ganz willenlos sein kann. Man behandelt deshalb den Leichnam mit großer Vorsicht — halb in der Scheu, der Tote könnte den Lebenden doch noch schaden, halb in dem Wunsch, die geheimnisvollen Kräfte, über die der Tote verfügt, sich dienstbar zu machen. Daher stammen dann die mancherlei Gebräuche bei der Bestattung. Sogar der Buschmann, der keine eigentliche Heimat hat, läßt seine Toten nicht einfach liegen, sondern unterzieht sich der mühsamen Arbeit, ihnen ein Grab zu graben mit seinen primitiven Werkzeugen[1]. Sein Gedanke ist dabei sicher nicht,

[1] S. Passarge, Die Buschmänner der Kalahari. Berlin. 1907. S. 111.

daß er nur den Verwesungsgeruch beseitigen will. Denn er gibt dem Toten auch seine Waffen mit, die er doch selbst gut gebrauchen könnte. Er ist also überzeugt, daß sie für den Toten noch irgendwie von Nutzen sein werden. Die Furcht vor dem Toten bestimmt manche Stämme die Gräber zu meiden und womöglich nach einem Todesfall die Wohnstätten zu verlegen[1]. Der Wunsch, die Kräfte der Verstorbenen sich anzueignen, bestimmt andere, sie in der Hütte selbst, in der man wohnt, zu begraben[2]. Rinderzüchtende Stämme begraben mit Vorliebe im Viehkraal, damit der Tote den geliebten Rindern so nahe wie möglich sein soll[3]. Bei den Herero schlachtete man auch seine Rinder und hängte ihre Hörner bei dem Grabe an einem Baum auf[4]. Die kleinen Gaben an Nahrungsmitteln, die Spenden an Bier, die man auf das Grab gießt[5], haben keinen Sinn, wenn man nicht glaubt, daß der Tote doch noch in irgend einer Weise Willen und Bewußtsein hat, und da man diese Dinge an der Leiche oder am Grabe vornimmt, setzt man also voraus, daß in der Leiche nach dem Tode doch noch etwas Seelenkraft, oder wie man das nennen will, zurückbleibt. Dahin deuten auch die Gebete, die man an die Verstorbenen richtet[6]. Sogar Verstümmelungen der Leiche, wie sie besonders bei den Herero vorkommen, haben doch nicht einfach den Sinn, daß man den toten Feind in roher Weise verspotten will — denn das Durchschlagen des Rückgrats

[1] s. Vedder, Zeitschrift für Kolonialsprachen. I. S. 8.

[2] z. B. in Kamerun, in Togo, vgl. Spieth, Die Religion der Eweer in Süd-Togo. S. 237.

[3] E. Casalis, Études sur la langue Séchuana. Paris. 1841. S. XXXI.

[4] Brincker, Wörterbuch des Otji-Herero. Leipzig. 1886. S. 168.

[5] Hollis, The Nandi. Oxford. 1909. S. 41.

[6] Irle, Die Herero. 1906. S. 84. Mary H. Kingsley, West African Studies. London 1901. S. 112.

wird ja auch an Volksgenossen geübt — es soll den Toten an der Wiederkehr hindern[1]. Und auch ein so barbarischer Gebrauch wie der Kannibalismus hat seine letzte Wurzel in der Vorstellung, daß man die Kräfte des Verstorbenen sich aneignen könne, indem man ihn verspeist. Deshalb wird Menschenfleisch auch oft beim Zauber benutzt[2].

Wenn wir hier annehmen müssen, daß die Afrikaner gewissermaßen den ganzen Körper als Sitz der Seele ansehen, so gibt es daneben Gebräuche, die uns zeigen, daß man auch einzelne Teile des Körpers als Sitz der Seele bezeichnet, oder, was wohl richtiger ist, mit der Seele selbst identifiziert. Wenn wir hier von „Seele" sprechen, so ist damit natürlich nicht Seele im Sinne der höheren Religionen gemeint, sondern eben jene unsichtbare Kraft, die im Menschen steckt, die man fürchtet, und die man sich aneignen möchte. Am nächsten lag es, den Sitz der Seele in den Organen der Fortpflanzung zu suchen[3]. Grausame Gebräuche, wie sie besonders unter den Hamiten verbreitet sind, bestätigen diese Anschauung.[4] Verständlicher ist uns, daß das Herz als Sitz des Lebens auch als Sitz der Seele gilt, ja als die Seele selbst. Denn man spricht vom Herzen ganz in diesem Sinn[5]. Dabei wird auch der Verstand, den wir in den Kopf verlegen, im Herzen gesucht. Von einem Tier, das sich frei-

[1] Irle, a. a. O. S. 129.

[2] Tönjes, Ovamboland. 1911. S. 229. Vgl. Die Verwendung von Pulver aus Totenknochen bei einer Weihe der Basa in G. Schürle, Die Sprache der Basa in Kamerun. Hamburg. 1912. S. 178. b.

[3] Vgl. Dennett, at the Back of the Black Man's Mind. London. 1906. S. 162 f. Note. S. 200.

[4] s. Paulitschke, Ethnographie Nordost-Afrikas. I. S. 257.

[5] Deshalb benutzt man ja auch die Eingeweide von Tieren z. B. von Hühnern zum Wahrsagen vgl. Weiß, die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas. Berlin 1910. S. 234.

willig zum zweiten Mal in eine Gefahr begibt, der es einmal entronnen war, wird gesagt, es habe kein Herz und keine Ohren[1]. Auch die Schädel werden als Träger der Seele angesehen[2]. Sogar die Haare gelten als Seelenträger. Wir versuchten vor zwei Jahren vergeblich von den in Stellingen gezeigten Somali eine Probe von ihren Haaren zu bekommen, die für den Anthropologen von Wichtigkeit gewesen wäre. Niemand war dazu zu bewegen uns etwas davon zu überlassen. So stark war die Scheu davor, diese Träger der Seele fortzugeben und so die Seele in unsere Hand zu legen. Die Seele im Auge des Menschen zu suchen ist uns durchaus geläufig, und der „böse Blick" spielt in Europa, besonders im Süden bekanntlich eine große Rolle. Die Furcht vor dem bösen Blick, die mit dieser Seelenvorstellung zusammenhängt, läßt sich belegen, obwohl man zugeben muß, daß sie in Afrika nicht gerade häufig beobachtet wird[3]. Gehen doch manche afrikanische Stämme völlig nackt, wie es scheint ohne Furcht vor der Verzauberung durch bösen Blick.

Besonders verbreitet ist die Anschauung, daß die Seele in allerlei körperlichen Stoffen steckt, in erster Linie im Blut. Mit dem Entweichen des Blutes aus dem Körper entflieht das Leben, was liegt näher, als das Blut anzusehen als das Leben, die Seele selbst. Menschen, die Freunde werden wollen für Tod und Leben, schließen Blutsbrüderschaft, indem sie Tropfen ihres Blutes vermischen oder gegenseitig genießen — ein in Afrika viel geübter Gebrauch. Man bestrich in Asante früher die Gebeine der toten Häuptlinge

[1] Steere, Swahili tales, London. 1889. S. 8.

[2] J. B. Raum, Versuch einer Grammatik der Dschaggasprache. Berlin. 1909. S. 396. Vgl. Tessmann, Zeitschr. für Ethnologie. 1909. S. 874—889.

[3] Hollis, The Nandi. S. 90. Vgl. Schürle a. a. O. S. 192 f.

mit dem Blut der Menschenopfer. So wurde ihnen neue Seelenkraft zugeführt. In dem Blut des Elefanten badet sich der Mensch, um seine Kraft zu bekommen[1]. Das Blut der Rinder trinken die ostafrikanischen Hirtenstämme mit besonderer Vorliebe, denn davon werden sie stark. Daß es sich hierbei nicht zunächst um eine einfache Sättigung handelt, geht daraus hervor, daß die Butter, das aus der Milch gewonnene Fett, mit besonderer Vorliebe benutzt wird, um den Körper einzureiben und ihn so gegen allerlei ungünstige Einflüsse zu schützen. In einem Hereromärchen wird ein Kind, das von einer alten Hexe geraubt und in den Sack gesteckt war, nach seiner Heimkehr gereinigt, indem man es ganz mit Butter einschmiert.[2] Wenn der Masai eine Waffe kauft von dem Schmied, dessen Sippe für stammfremd gilt, so salbt er sie erst mit Fett.[3] Ja zu solchen Weihen und Reinigungen des Körpers und der Geräte benutzt man auch weniger appetitliche Dinge[4]. Das Harmloseste ist der Speichel[5], der als Schutz gegen Zauberei und als segenbringend viel in Gebrauch ist.[6]

Weniger grob sinnlich ist die Seelenvorstellung, die sich an den Hauch knüpft. Auch sie geht aus der einfachen Beobachtung hervor, daß der tote Mensch eben nicht mehr atmet. Ist der Odem heraus, so ist der Mensch tot, also ist Odem, Hauch die Seele. Wir finden auch in afrikanischen Sprachen die Ausdrucksweise, daß man die Seele als Hauch, als Atem bezeichnet, und gerade das erweist sich bei der

[1] Ist mündlich durch Herrn Major von Prince aus Heheland berichtet.
[2] C. G. Büttner, Märchen der Ovaherero. S. 189—197.
[3] Merker a. a. O. S. 320. Hollis S. 331.
[4] z. B. Rindermist, Rinderharn.
[5] Vgl. Paulitschke a. a. O. S. 86.
[6] Hollis, The Nandi. S. 78. The Masai. S. 315 f.

Metamorphose der Seele, von der wir gleich sprechen werden, als besonders fruchtbar.[1]

Aber auch eine andere, rein körperliche Erscheinung dient als Träger der Seelenvorstellungen, das ist der Schatten. Jener Kamerunmann meinte natürlich den Schatten, wenn er sagte: „Ich kann meine Seele jeden Tag sehen; ich stelle mich einfach gegen die Sonne“.[2] So nennen auch die Eweleute die Seele kurzweg Schatten.[3] Wem diese Auffassung gar zu einfältig erscheint, den möchte ich daran erinnern, daß auch die Griechen von den Seelen der Toten in der Unterwelt gern als Schatten sprachen, und daß der Ausdruck auch unserer modernen Poesie noch nicht fremd geworden ist. Gleichzeitig müssen wir aber nicht vergessen, daß dieselben Eweleute daneben eine andere Seelenvorstellung haben, die von der rein sinnlichen sich stark unterscheidet.[4] Der Gedanke, daß der Mensch zwei Seelen habe, eine niedere und eine höhere, ist auch z. B. den Duala geläufig und erinnert an die bei uns übliche Unterscheidung von Seele und Geist. Die Schattenseele ist wohl als die niedere anzusehen, als das Leben, sie fehlt dem Toten, denn der wirft keinen Schatten mehr. Hiermit hängt die große Unruhe zusammen, die manchen Afrikaner ergreift, wenn jemand ein Bild von ihm machen will. Das Bild, der Schatten, ist seine Seele, und ein Unheil, das diesen Schatten trifft, muß ja den Menschen treffen. Vollends ein plastisches Abbild des Menschen kann den Afrikaner in die größte Unruhe versetzen, und es ist vorgekommen, daß das Kunstwerk

[1] Vergl. besonders auch den phepo „Hauch“ bei den Suaheli, der als Krankheits-Dämon erscheint. s. S. 36 und den 7. Vortrag.

[2] Mansfeld, Urwald-Dokumente. Berlin 1908. S. 220.

[3] Westermann, Archiv für Religionswissenschaft 1904. S. 112.

[4] Vergl. den 7. Vortrag.

vernichtet werden mußte, um die aufgeregten Menschen zu beruhigen.[1]

Ein ganz besonders wichtiges Moment für die Entstehung und Entwicklung der Seelenvorstellungen ist aber die Erscheinung von Lebenden und Verstorbenen im Traum. Der Afrikaner ist durchaus von dem Gedanken beherrscht, daß er das im Traum Erschaute wirklich sieht. Wenn er von fremden Städten träumt, glaubt er, daß seine Seele tatsächlich dort war, während sein Körper schlafend da lag. Die Scheu davor, einen Schlafenden plötzlich zu erwecken, hängt damit zusammen — die Seele könnte nicht so schnell den Weg zurückfinden.[2] Ja man hat als Grund für das Ausschlagen der Schneidezähne bei manchen Stämmen angegeben, daß die Seele dadurch einen Weg hätte, um zu einem Ohnmächtigen zurückzukehren.[3] Ich entsinne mich, daß ein christlicher Ewemann sehr unzufrieden mit sich selbst war, daß er im Fieber „heidnische Träume" gehabt hätte. Er hatte mit besonderer Lebhaftigkeit von seiner Heimat geträumt. Und da er gelernt hatte, daß es nicht wahr sei, daß die Seele herumwandert, hielt er dergleichen Träume, die ihn vom Gegenteil überzeugen mußten, für heidnische Anfechtung. So schwer wurde es ihm die Subjektivität des Traumes in ihrer ganzen Bedeutung zu erfassen. Wer nun von Lebenden träumt, glaubt, daß tatsächlich ihre Seele da war und gütig oder zornig mit ihm gesprochen hat. So kann er zu der Behauptung kommen, daß jemand ihm gedroht habe, der tatsächlich garnicht mit ihm

[1] Die Aufnahme der Stimme im Phonographen begegnet gelegentlich, wenn auch nicht oft, ähnlichen Schwierigkeiten.

[2] Vergl. das Rätsel der Eweleute vom Schlaf in „Die Dichtung der Afrikaner." S. 141.

[3] Vergl. Hollis, the Nandi S. 82.

zusammen war. Noch auffallender ist es ihm, wenn er von Verstorbenen träumt. Das ist ihm ein Beweis — nicht daß sie im gewöhnlichen Sinne leben, denn er weiß ja, daß sie tot sind — sondern daß ihre Seele noch irgend welche Existenz hat. Wenn diese Erscheinungen ihn schrecken, ihm drohen, sich kläglich zeigen, so ist ihm das ein Zeichen dafür, in welchem Zustand der Verstorbene ist, und er läßt sich dadurch zu Opfern und Geschenken für den Toten bestimmen, um ihn zu beruhigen. Das Zerfließen eines Traumbildes in andere, ganz andersartige Traumerscheinungen erleichtert dabei die Entstehung des Gedankens, der auch noch von anderer Seite Nahrung erhält, — daß die Seele sich verwandeln kann.

Dieser Gedanke entstammt wohl zunächst der einfachen Beobachtung, daß der Körper durch die Verwesung sich zersetzt. Der Madagasse wartet an der Leiche, bis er die erste Made entdeckt, die aus ihr herauskriecht, und diese ist ihm nun die Inkorporation der Seele.[1] In Afrika habe ich diesen Gebrauch nirgends gefunden, er wird also wohl indonesisch sein. Finden wir doch in der Südsee Verwendungsarten der verwesenden Leichen, die auch starknervige Personen mit Grausen erfüllen können. Aber das ist afrikanisch, daß z. B. Raupen als Seelenträger angesehen werden.[2] Denken wir daran, daß die Unterscheidung von Made, Wurm und Schlange auch dem älteren Deutsch fremd ist, da wir ja heute noch sagen, daß die Leichen von Würmern gefressen werden, und einen großen Drachen einen Lindwurm nennen, so darf es uns nicht Wunder nehmen, daß die Afrikaner besonders häufig die Schlangen als Inkorporationen von Seelen ansehen. Ich glaube nicht, daß

[1] Gennep, Tabou et Totémisme à Madagascar. Paris. 1904. S. 326.
[2] Routledge, With a Prehistoric People. London 1910. S. 241.

hier große Überlegungen vorliegen, sondern nur die einfache Anschauung: die Leichname sind in die Erde bestattet, und da die Schlangen aus den Erdlöchern hervorkommen, so sind sie eben aus den Toten entstanden. Die Schlange ist für die Leute, die die Metamorphose der Insekten nicht kennen, eben ein ausgewachsener Wurm, eine große Made. Die Riesenschlangen sind dann die Seelen von Häuptlingen. Daher stammt die Scheu, sie zu töten, und der Zorn des Afrikaners, wenn man eine Schlange erschlägt. Natürlich handelt es sich nicht um alle, sondern nur um bestimmte Schlangenarten. So hören wir u. a. von den Galla, den Masai und den Kaffern in Südafrika, daß sie die Schlangen, die ihre Wohnungen besuchen, mit Milch füttern und für glückbringend ansehen.[1] Wir werden später noch andere Seelentiere kennen lernen. Der Schreckenstraum, der schließlich als Alpdrücken den Menschen peinigt und ihm die Vorstellung einflößt, daß er unter einer fremden Gewalt steht, die ihn quält und zugleich festhält, wird natürlich auf die Tätigkeit eines böswilligen Feindes zurückgeführt, der in dieser Weise den Menschen überfällt. Dieses Überfallenwerden von einer fremden Gewalt geschieht aber auch dem Wachenden, der an Krämpfen leidet, den Wahnvorstellungen peinigen, dessen Glieder im Veitstanz zucken. Hier ist es allerdings nicht mehr nur eine fremde Seele, die über ihn kommt, sondern eine Macht mit unheimlichen, übermenschlichen Kräften, die ihre menschliche Art abgestreift hat, eine Art Dämon.[2] Dieses Ergriffensein von einer

[1] Vergl. Routledge, a. a. O. S. 237 f. Krapf, Travels. London. 1860. S. 81. Kropf, Das Volk der Xosakaffern. 1889. S. 192. 205. 206.

[2] Vergl. den phepo der Suaheli sowie die Darstellung von Klamroth, „Beiträge zum Verständnis der religiösen Vorstellungen der Saramo.“ Zeitschr. für Kolonialsprachen. I., Heft 1—3.

fremden Gewalt berührt sich mit einem anderen Vorgang, dem Entrücktsein. Um die Schäden seiner Patienten zu heilen, versetzt der Zauberdoktor sich in Ekstase, in diesem Zustand glaubt er Macht über den Dämon zu gewinnen. Die Ohnmacht, die ihn selbst befällt, ist ein Beweis, daß seine Seele wirklich außer ihm ist und im Kampf mit dem Dämon liegt. Dies Entrücktsein stellt sich in manchen Fällen von selbst ein, der Zauberdoktor ist eigentlich selbst Patient, oder es wird durch Tänze und Gesänge hervorgerufen, die den Tanzenden erregen. Auch Narkotika wie Alkohol und Hanf[1] wendet man an, um den Zustand des Entrücktseins zu erreichen.

Die Seele des Entrückten befindet sich nun im Wald oder auch in einer jenseitigen Welt, von deren Existenz man durch die kosmogonischen Mythen ohnehin überzeugt ist[2]. Man sucht sie im Himmel, den man sich dabei nur als die Unterseite vorstellt, die für uns sichtbar ist, auf der Oberseite befinden sich dann die Himmelsbewohner[3]. Oder man sucht das Jenseits in der Erde, wohin man die Toten begräbt. Einige Togohäuptlinge ließen den Missionar Spieth, der einen Brunnen grub, ermahnen, er möchte damit aufhören, er könnte sonst durchbrechen. Und als der Brunnen fertig war, sagte man erstaunt: „Die Erde ist sehr dick"[4].

Wir werden aber auch das Wasser als Ort des Jenseits annehmen müssen, obwohl uns da für Afrika noch Material fehlt.[5] Schon die Gestirne, die ins Wasser tauchen und daraus hervorkommen, und die sich im Wasser spiegeln,

[1] Vergl. Vedder in der Zeitschrift für Kolonialsprachen. I. S. 7.
[2] s. den 7. Vortrag.
[3] Spieth, Die Eweſtämme. S. 638. Vgl. Schürle a. a. O. S. 43.
[4] Spieth, Kolonialkongreß 1905. S. 502.
[5] Doch vgl. den siebenten Vortrag.

zeigen ja den Weg, wo das Jenseits zu suchen ist. So gelten die Europäer, die über das Meer kommen mit ihren wasserfarbenen Augen vielen als Leute aus dem Jenseits. Die im Wasser lebenden Tiere, die Fische, sind aus diesem Grunde für viele Afrikaner ein Gegenstand des äußersten Schreckens, sie nennen sie „Wasserschlangen", und so werden wir nicht irre gehen, wenn wir auch sie als Seelentiere ansehen[1].

Ich habe bis vor kurzem das Chamäleon, das im Mythus der Afrikaner eine so große Rolle spielt, auch als Kriechtier für ein Seelentier gehalten. Die Sache hat aber wohl andere Gründe. In einer Dualageschichte heißt es von ihm, es zitterte immer, als wollte es gleich sterben, und stürbe doch nicht, also würde es wohl überhaupt nicht sterben[2]. Dazu kommt, daß es als Bote des Mondes auftritt, der den Menschen ewiges Leben verkündigen läßt[3]. Vielleicht bringt man die sich wandelnde Farbe des Chamäleons in Verbindung mit dem Mond, der bald hell und bald dunkel ist. Wenn das richtig ist, dann ist das Chamäleon nicht Seelentier, sondern Bote und Vertreter des Mondes, also einer astralen Macht. Denn der Mond, der stirbt und doch wieder lebt, ist vielen Afrikanern ein Bild ewigen Lebens[4].

Eine andere Gruppe von Tieren hängt aber zweifellos sowohl mit der Jenseitsvorstellung wie mit der Seelenvor-

[1] Merensky, Beiträge zur Kenntnis Südafrikas. 1875. S. 105. vgl. Brincker, Wörterbuch des Otjiherero. 1886. S. 9. ehundju.

[2] s. bei Lederbogen. Mitteil. des Sem. für Or. Spr. Bd. IV. Abt. 3. S. 183.

[3] vgl. „Die Dichtung der Afrikaner" S. 19.

[4] s. Hahn, Tsuni-//Goam. London. 1881. S. 44. Hollis, The Nandi S. 98.

stellung zusammen, das sind die Vögel. Wenn der Blick zum Himmel sich erhebt, sieht er die Vögel in der Höhe schweben in scheinbarer Nähe der Gestirne. Flüchtig wie ein Vogel entflieht der Odem des Sterbenden. So etwa wird man es sich zu vermitteln haben, daß im Märchen die Seele des Erschlagenen als Vogel erscheint und die Angehörigen von seinem Tod benachrichtigt[1]. Der Gedanke, daß die Seelen in Bäume verwandelt werden, ist dem Afrikaner nicht fremd, wiewohl er bisher nicht häufig nachgewiesen ist. Dracänen[2] und Baobab scheinen besonders mit geheimnisvoller Scheu betrachtet zu werden.

Was treibt nun die Seele nach dem Tode des Menschen? Man denkt sie sich für eine gewisse Zeit an die Nähe des Grabes gebunden, und sie verübt da als Gespenst allerlei Unfug[3]. Besonders drastisch fand ich diesen Gedanken in einem Hottentottenmärchen, wo man dem Verstorbenen auflauert, ihn wie einen Schelm behandelt, der natürlich da ist, aber sich vor den Leuten versteckt, und den man schließlich doch fängt und zu den Lebenden zurückbringt[4]. Weniger ansprechend ist es, wenn in Ostafrika von einer Frau erzählt wird, die am Grabe wartet, bis ihr verstorbenes Kind herauskommt, und die es dann auf den Kopf schlägt[5]. Nach einer gewissen Zeit verliert die Seele die menschlichen Züge mehr und mehr und wird zum Geist. Diese Geister genießen dann wirkliche Verehrung und werden als freund-

[1] z. B. bei den Kinga. Wolff. a. a. O. S. 137.

[2] Raum a. a. O. S. 340.

[3] vgl. die Spukdämonen im 7. Vortrag. Übrigens suchen sich Duala-zauberer Seelen von Verstorbenen zu verschaffen zu zauberischen Zwecken.

[4] s. Meinhof, Lehrbuch der Nama-Sprache. Berlin 1909. S. 175.

[5] v. d. Burgt, Dictionnaire Français-Kirundi, Bois le duc 1903. S. 491. Von dem Versuch, Gespenster zu erschießen, hat mir ein Duala erzählt.

lich oder feindlich gedacht, je nach ihrer Stimmung[1]. Diese Summe von Geistern fließt dem Ostafrikaner zusammen zu einer unheimlichen, gewaltigen Macht, die er außerordentlich fürchtet. Die Schambala nennen sie muzimu. Dieser muzimu besitzt nicht Persönlichkeit wie ein Mensch, er ist auch nicht der Geist eines bestimmten Menschen, sondern die Macht, der alles Unheil entstammt, und die man besänftigen muß. Ähnliche dämonische Gestalten finden sich auch sonst reichlich, nur entstammen die Dämonen der Afrikaner natürlich längst nicht alle den Seelenvorstellungen[2].

Eine Seite der Sache ist bei dem allen noch nicht erwähnt, die uns besonders wichtig erscheint: Die moralische Fähigkeit des Menschen.

Wir werden in dieser Hinsicht nicht viel, aber doch gewisse Ansätze finden. Denn die moralische Welt des Afrikaners ist von der Sitte geregelt. Eine individuelle Moral ist ihm zunächst ein unbekanntes Ding. Er wird sich ein Gewissen daraus machen, wenn er die Sitte nicht befolgt, die ihm einen Mord befiehlt, also eine für uns unmoralische Handlung, außerdem werden moralische Erwägungen in der Regel hinter magischen völlig zurücktreten.

Auch der Schambala glaubt wie andere Afrikaner, daß der Mensch zwei Seelen habe. Wenn diese miteinander im Streit sind, hat er innere Unruhe. Sind sie miteinander einig, so hat er Frieden[3]. Derselbe Ewemann, von dem

[1] vgl. die milungu „Die Ahnengeister" bei den Kinga sowie S. Molinier, croyances superstitieuses chez les Babemba, Journ. of the Afr. Soc. 1903/4. S. 74—82. Dort heißen die Geister erst mipashi und werden nach einiger Zeit zu milungu. Das Wort ist Plural von mulungu, das als Gottesname in Ostafrika weitverbreitet ist.

[2] s. den siebenten Vortrag.

[3] mündlich von Missionar P. Röhl.

wir zu berichten hatten, daß er den Schatten als Seele anspricht, hat zugleich eine Seelenvorstellung von wunderbarer Reinheit. Er glaubt, daß jedem Menschen eine Seele aus dem Jenseits zugeschickt wird, die eine Art Schutzgeist für ihn ist. Er empfindet sie als übermenschlich, göttlich und bringt ihr Opfer. Nach seinem Tode kehrt sie wieder ins Jenseits zurück und wird dann nach einiger Zeit wieder zur Erde gesandt[1]. Pechuël-Loesche[2] sagt einmal, daß man auf die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele eine sehr verschiedene Antwort bekommen kann, je nachdem die Frage gestellt oder verstanden wird. Das ist ganz richtig. Leben im gewöhnlichen Sinn wird der Afrikaner dem Toten sicher nicht zuschreiben, aber zweifellos eine Fortdauer nach dem Tode. Fragen wir ihn, ob er sie sich ewig denkt, so stehen wir sofort selbst vor der Unmöglichkeit die Ewigkeit zu begreifen. Mir will scheinen, daß Teßmann gut beobachtet hat, dem man erzählte, daß die Seelen doch nicht immer lebten, sondern mit der Zeit ganz schwach und klein würden und vergingen[3]. Damit ist dann dem zweifachen Bedürfnis genügt: Die Sehnsucht nach Unsterblichkeit ist befriedigt und zugleich ist die Vorstellung eines ewigen Lebens ihrer Unfaßlichkeit entkleidet.

[1] Spieth, Die Ewestämme, S. 511.
[2] Loango-Expedition 1907. S. 265—472.
[3] a. a. O. Vgl. Gutmann, Dichten und Denken der Dschagganeger. Leipzig 1909. S. 145.



„Fetisch“ aus Loango.

3. Zauberei.

Wenn die Seele des Menschen oder des Tieres in seinem Leibe, seinem Schädel, seinen Haaren, seinem Blut steckt, dann muß die Kraft dieser Seele zu gewinnen sein, wenn man sich seinen Leib, seinen Schädel, seine Haare, sein Blut aneignet. Das ist der Gedanke, der unendlich vielen Zauberhandlungen[1] zugrunde liegt, und der in den Augen eines Afrikaners eine gerade so vernünftige Überlegung ist, als wenn wir Fleckwasser benutzen, um Fette aufzulösen. Deshalb ist es manchmal außerordentlich schwer dahinterzukommen, ob ein Zauber in unserem Sinn beabsichtigt ist. Es ist für den Afrikaner einfach Medizin: Wichse und Chinin, Liebeszauber und Regenzauber — nur daß der Gebrauch dieser Medizin verschieden ist. So erscheinen unter den Zaubermitteln denn auch furchtbare Gifte, von deren Gebrauch der Afrikaner eine ebenso umfassende wie unheimliche Kenntnis besitzt — pflanzliche und tierische Gifte werden gebraucht, und als besonders wirksam Leichengift.

Man glaubt, daß die Zauberer sich Gespenster halten, die ihnen dienen, daß sie sich in wilde Tiere verwandeln können und den Feind töten — so unmittelbar wirksam erscheint der Zauber noch.

Statt solcher direkt wirkenden Substanzen und Handlungen werden aber auch andere angewandt, bei denen der Zusammenhang nicht so evident ist.

Man hat Zauberwürfel, die verborgene Dinge an-

[1] Vergl. hierzu besonders Spieth, die Religion der Eweer in Süd-Togo. S. 250—272.

zeigen[1], Zauberworte, die schaden und schützen. Man fesselt magische Kräfte durch Einschlagen von Nägeln und Binden von kleinen Päckchen, durch das Essen von Pfefferkörnern und Raupen und von allerlei Widerwärtigem.[2]

Man tut Handlungen, die durch ihre Ähnlichkeit mit der gewünschten Wirkung diese hervorbringen sollen. Um Regen zu bekommen, muß der Medizinmann schwitzen oder Wasser kochen, um den Männern in der Ferne Sieg zu verleihen, ziehen die Frauen in Togo in Männerkleidung durch die Stadt mit Stöcken wie mit Gewehren bewaffnet und stärken so das Tun der Männer.[3] Das erscheint uns als rein symbolische Handlung, wird aber sicher von den Afrikanern nicht so empfunden, sondern als ganz real.[4]

Die Formen des Zaubers sind so mannigfach, daß ich darauf verzichten muß, sie aufzuzählen. Ich will statt dessen lieber auf seine Anwendung in den verschiedenen Lebensgebieten eingehen.

Zu seinem persönlichen Schutz gegen Krankheiten und allerlei Unheil trägt der Mensch eine Reihe von wirksamen Gegenständen, die wir „Amulette" nennen. Krallen von Löwen und Pantern, Federn von Vögeln, Haare von Eichhörnchen,[5] Holz von verschiedenen Bäumen, auch Büchschen mit geheimnisvollem Pulver und allerlei Asche und manche

[1] M. Bartels, der Würfelzauber südafrikanischer Völker. Ztschr. für Ethnologie. 1903. S. 338—378. Vgl. unten S. 47 Taurat.

[2] S. Spieth, die Ewestämme. S. 515 ff.

[3] Nach Westermann, s. Preuß, der Ursprung der Religion und Kunst. Globus. Band 87, 1905. S. 335 f.

[4] In anderen Fällen ist sich der Afrikaner sicherlich bewußt, daß er etwas Symbolisches tut, z. B. wenn die Frauen keine Baumwolle verspinnen sollen, während die Männer im Kriege sind. Spieth a. a. O. S. 742.

[5] Spieth a. a. O. S. 527.

andere Dinge kommen da vor.[1] Für uns ist es unmöglich zu unterscheiden, was davon profaner Schmuck ist, und was Zauber. Ist doch der Gebrauch der Edelsteine auch bei uns nicht nur aus Wohlgefallen an ihrer Schönheit und dem Wunsch sich mit ihnen zu schmücken hervorgegangen, sondern vielmehr aus dem Bestreben einen magischen Schutz gegen Unheil zu haben — wir nennen den Amethyst heute noch so, obwohl wir nicht mehr überzeugt sind, daß er ein wirksames Mittel gegen Trunkenheit ist.

Den Schutz, den man sich selbst zuwendet, wünscht man natürlich auch für sein Kind. Man hängt auch ihm Amulette an, die man für schweres Geld erwirbt, man wendet die Vorsicht an, die Kinder nicht zu loben und gibt ihnen widerwärtige Namen.[2] Die Togoleute haben so besondere Namen für Kinder, deren ältere Geschwister immer wieder gestorben sind.[3]

Aber auch dem Freunde tut man nicht das Leid an seine Kinder zu loben. „Was hast du da für eine schöne kleine Hyäne“ äußerte sich ein Ostafrikaner zu seinem Missionar, um ihm etwas Angenehmes über sein Kind zu sagen.[4] Dem Feinde gönnt man Krankheit. Die Schambala in Ostafrika fertigen z. B. eine Figur wie eine große Erdbeere aus Ton und stellen sie dem Feinde in den Garten. Davon bekommt er den Aussatz. Der Duala wirft den

[1] Vergl. Taurat, die Zauberei der Basotho, 1910. S. 6 ff. Besonders interessant sind hier die Zauberwürfel. Ferner Routledge a. a. O. S. 268. Es gibt sogar Zauber, der einen Gläubiger geduldig macht. Vergl. Schürle, die Sprache der Basa. Hamburg 1912. S. 193 b.

[2] z. B. „Hyänendreck“ bei den Somali, s. Reinisch, „die Somalisprache“. Wien 1900. I. S. 110.

[3] Spieth a. a. O. S. 616 f.

[4] Mündlich von Missionar Krafft in Ngao bei Lamu. Ostafrika.

Leuten kleine Steinchen mit Zaubermedizin hin, um sie krank zu machen.

Ist in der Familie jemand erkrankt, und wollen die vorhandenen Zauber nicht helfen, so geht man zu den bekannten Wahrsagern und Zauberern und läßt sich erklären, warum der Mensch krank ist, und erhält gegen hohe Bezahlung weitere Mittel und Verhaltungsmaßregeln, die in allerlei Verboten zu bestehen pflegen.

Bei den Kaffern ist es sehr beliebt die Krankheit auszusaugen.[1] Ein Stein oder Käfer oder irgend etwas anderes, das der Zauberer im Munde hatte, ehe er an dem Kranken saugt, wird von ihm vorgezeigt als Ursache des Schmerzes, den er nun entfernt hat. Daneben werden andere ganz verständige Mittel wie Schröpfköpfe, Dampfbäder, heiße Packungen und Medikamente angewandt, deren Ursprung aber wohl auch magisch ist.

Stirbt jemand, so wird bei vielen Völkern angenommen, daß böse Menschen die Ursache sind, und es gilt nun, den Übeltäter ausfindig zu machen und zu bestrafen. Hier ist der Afrikaner von bestialischer Grausamkeit, die er in der Überzeugung ausübt, etwas sehr Gutes zu tun.

Die harmlosesten Dinge können jemand verdächtig machen. Wenn sein Hund oder sein Hahn etwas Ungewöhnliches tut, kann es ihm das Leben kosten. Schonen die Leute doch ihre eigenen Kinder nicht, wenn sie Unheimliches an ihnen bemerken. Nicht etwa nur Krüppel werden beseitigt, sondern bei sehr vielen Stämmen auch Zwillinge und Kinder, deren Oberzähne eher durchbrechen als die Unterzähne — und die Zahl der Morde, die in Afrika aus Furcht vor Zauberei und zauberischen Einflüssen

[1] Kropf, a. a. O. S. 199. So auch bei den Ewe in Togo. S. Spieth, die Ewestämme. S. 253.

begangen werden, ist heute noch trotz der europäischen Regierung sicherlich groß.

Bei den verschiedenen Beschäftigungen des Wirtschaftslebens geht es ohne Zauberei nicht ab. Der Jäger braucht den Zauber, um Wild zu finden und zu erlegen. Die Märchen erzählen von wunderbaren Speeren,[1] die immer gleich mehrere Tiere töten und die in die Hand des Besitzers zurückkehren, wenn er den rechten Zauberspruch sagt. An die Jagd auf gefährliche Tiere knüpfen sich besondere Arten des Zaubers. Wer den Elefanten erlegen will, muß sich vor allem der Treue seiner zurückgebliebenen Frau versichern. Bricht sie ihm die Treue, so wird er vom Elefanten getötet. Diese Vorstellung, deren Sinn zunächst ganz dunkel ist, fand z. B. Weule bei den Makua, die als Elefantenjäger in Ostafrika besonders bekannt sind.[2] Der Elefantenjäger in Kamerun hat sich zu vergewissern, ob das Tier, das er schießen will, auch ein wirklicher Elefant, oder ob es ein verzauberter Mensch ist. Ein solcher Elefant gibt sich ihm zu erkennen, indem er den Vorderfuß erhebt — natürlich muß der Jäger aber die richtige Medizin, den rechten Zauber angewendet haben, ehe er auf die Jagd ging.[3]

Ehe man einen Löwen erlegt, schickt man dem im Dickicht eingeschlossenen Raubtier in Ostafrika einen Knaben entgegen, der den Zauber in der Hand trägt, der das Tier seiner Kräfte beraubt. Ohne Furcht tritt der Knabe vor, im Vertrauen auf die Kraft dieses Mittels. Erst wenn das geschehen ist, tötet man das Tier.[4]

[1] S. Christaller, Handbuch der Dualasprache. Basel 1892. S. 69 f.
[2] Vgl. auch F. Fülleborn, Deutsch-Ost-Afrika. Berlin 1906. S. 118. 520.
[3] Vergl. die Dichtung der Afrikaner. S. 47. Mansfeld, Urwalddokumente S. 221. Mary H. Kingsley a. a. O. S. 110.
[4] mündlich durch Suedi bin Fardjallah.

Beim Ackerbau gilt es wieder andere Regeln zu beobachten. Man hat ja seine Feldfrüchte nicht nur zu schützen gegen die Wildschweine, die des Nachts kommen und die Ernte bedrohen, gegen die Affen und Vögel, die am Tage hereinbrechen, sondern auch gegen diebische Menschen, und gegen sie wird vor allem Zauber angewandt. Ein Bündelchen, das da am Bananenhain befestigt ist, schreckt den Dieb — er fürchtet die magischen Kräfte, die darin stecken.[1]

Die große Frage in Afrika ist aber, ob man Regen genug haben wird, um überhaupt säen zu können. Das ist dann eine Not, die nicht mehr nur den Einzelnen angeht, sondern das ganze Volk. Hier wächst der Zauber über die mehr oder weniger willkürliche Handlung des Einzelnen hinaus zu einer Handlung des ganzen Volkes, er wird hier aus einer Privatsache eine öffentliche. Regen herbei zu zaubern ist eine begehrte Kunst, aber der Mißerfolg ist gefährlich — er läßt sich wohl eine Zeit lang erklären, wird aber dann doch zu handgreiflich, als daß man ihn leugnen könnte, und der unglückliche Regenmacher muß das unter Umständen mit dem Leben bezahlen.[2] Bei den Kaffern und Basutho in Südafrika gilt der Häuptling besonders als Herr des Regens — er muß auch dem durstenden Lande Regen spenden.[3] Dieselbe Vorstellung findet man auch bei dem Hirtenvolk der Bari am oberen Nil wieder.[4]

Damit nun der Häuptling Regen schaffen kann, muß man ihn recht stärken. Das geschieht durch die Geschenke

[1] So schützt man auch sein Haus gegen wilde Tiere und feindliche Menschen.

[2] Callaway a. a. O. S. 391 f.

[3] Taurat, die Zauberei der Basotho. S. 7, 9, 10.

[4] J. Spire im Journal Afr. Soc. 1905/06. S. 15 ff.

an Vieh, die man ihm bringt, und er versteht aus dem Volk immer mehr herauszupressen, bis der Regen eintritt. Die Königin Modjadje in Nordtransvaal hatte in ihrem Lande immer viel Regen, denn es ist sehr gebirgig. Infolgedessen galt sie als große Zauberin, der man Geschenke von weither schickte, um Regen zu erbitten. Der Vorgang ist sehr lehrreich für die Kausalität im Zauberglauben. Eine ähnliche allgemeine Not wie die Dürre sind die Heuschrecken. Da gegen sie alle Mittel, die man etwa anwendet, nicht helfen wegen der unbegreiflich großen Menge der Tiere, so versucht man es mit dem Zauber, und der Zauberpriester ruft ihnen seine Verwünschungen zu, unbeirrt darum, daß sie ihm ins Gesicht, ja in den Mund fliegen.[1]

Von den Gewerben, die nach alter Anschauung besonders eng mit dem Zauber zusammenhängen, ist die Schmiedekunst zu nennen. Hat doch auch bei uns in der Sage sowie in der Gegenwart das Schmiedehandwerk seinen magischen Nimbus nicht ganz eingebüßt. Wie da aus dem im Hochofen mit Kohle aufgeschichteten Erz die Luppe herausschmilzt, die man dann durch Glühen und Hämmern zu einem brauchbaren Stück Eisen bearbeitet, ist doch höchst wunderbar. Es gelingt natürlich auch nicht immer, und man muß das Gelingen sichern durch die Zaubersprüche, die man beim Anblasen des Feuers singt.[2] Wenn man zwei Stücke weißglühendes Eisen aufeinander legt und durch Schläge zusammenschweißt, daß sie eins werden, das ist auch eine Kunst, die nicht so einfach gelingen kann. Dazu benutzt der Vendaschmied in Transvaal Stückchen Menschen-

[1] Mündlich von Missionar P. Röhl aus Usambara.

[2] Man darf bei dieser Arbeit auch nicht alles essen z. B. kein Salz vgl. Stern in Stuhlmann, Handwerk und Industrie in Ostafrika. Hamburg 1910. S. 155.

fleisch, die er sich zu verschaffen weiß, und sagt seinen Spruch dazu.[1]

Wenn nun doch im Wirtschaftsleben Schädigungen eintreten, z. B. durch Diebstahl, dann sucht man nach der Ursache. Findet man sie nicht, so geht man auch damit zum Wahrsager, der seine Würfel befragt oder der an das Loch einer gewissen Spinne geht und beobachtet, wie die Grashalme, die er vor das Loch gelegt hatte, von ihr umgeworfen sind.[2] Daraus und aus allerlei anderen Anzeichen erkennt er den Schuldigen und weist auf ihn hin. Bei den Kaffern hat man noch eine ganz besondere Methode. Man verblüfft die Fragenden dadurch, daß sie nicht erst zu sagen brauchen, was sie wollen, sondern daß man es ihnen sagt. Irgend ein Freund des Wahrsagers hat es vorher von ihnen herausgeholt. Oder die Leute müssen nach jedem Satz, den der Wahrsager spricht, bestimmte Bewegungen machen und dieselben zustimmenden Worte wiederholen. An dem leisen Zögern, der matten Zustimmung, bemerkt er, daß etwas von dem, was er ratend sagte, nicht richtig war, und er beeilt sich dann im nächsten Satz sich zu korrigieren. Sofort stimmen sie begeistert zu, und er weiß, daß er auf dem rechten Wege ist. Außerdem kann der vielerfahrene Mann natürlich aus der Art und Sprache der Leute manchen Schluß ziehen. So macht er sie sicher, und seine Antwort auf die Frage, die sie ihm vorlegen wollten, wird dann gläubig aufgenommen.[3]

Aber damit hat man den Schuldigen noch nicht in seiner Gewalt und noch keinen Ersatz für den angerichteten

[1] Mündlich von Missionar Th. Schwellnus.

[2] So bei den Duala in Kamerun. Mündlich von Njo̱ a Dibo̱ne̱ und Peter Make̱mbe̱.

[3] Callaway, a. a. O. S. 323 ff.

Schaden. Man wird versuchen, den vom Wahrsager Bezeichneten zur Sühne zu bewegen, die in irgendwelchen Zahlungen besteht. Aber die Regel wird sein, daß der Beklagte nichts von Entschädigung wissen will. Da geht man dann zum Häuptling, und der wird in der Regel beide zum Gottesgericht vorladen. Wir verbinden eigentlich mit dem Wort „Gottesgericht" die Vorstellung, daß Gott das Verborgene sieht und also eine Schuld ermitteln wird, die Menschen nicht feststellen können. Wir haben diesen Gedanken aufgegeben, aber die Sache z. B. im Duell beibehalten.

Der Afrikaner führt die Wirkung des Gottesgerichts meines Wissens nirgend direkt auf Gott zurück, sondern auf die magischen Kräfte des Zaubers, der angewandt wird, dem der Schuldige erliegt, während der Unschuldige frei ausgeht[1].

Man hat allerlei Mittel, die man hierfür verwendet, vor allem Feuer und Gift. Im Feuer macht man ein Messer glühend und fährt damit über die Hand. Wird sie verbrannt, so ist der Mensch schuldig, zeigt sie keine Brandwunden, so ist er unschuldig[2]. Oder man kocht Öl und tropft es heiß auf die Hände der Parteien[3]. Das Gift ist leider ein sehr real wirkendes. Der Mensch, der daran stirbt, gilt für schuldig. Und der Veranstalter des Gottesgerichts pflegt die Dosis des Giftes darnach einzurichten. Kandt erzählt von einem Gegenzauber, der auf seine Fürsprache und Geschenk einmal angewandt wird. Man zieht

[1] Das „Gottesgericht" ist ja wie die anderen Dinge auch im letzten Grunde von Gott gegeben, aber es wirkt selbständig wie eine Medizin, ohne daß man an ein Eingreifen Gottes zu denken hätte.

[2] Tönjes, Ovamboland. 1911. S. 210ff.

[3] Spieth, a. a. O. S. 720, ferner: Die Religion der Eweer. Leipzig. 1911. S. 288—298.

dabei den Patienten kräftig an den Haaren und sagt dazu: „Spei, Spei!" — bis er das Gift los ist.[1]

In Togo versteht es der Zauberer, der das Gottesgericht hat, Pfeffer und andere beißende Stoffe unvermerkt dem ins Auge zu bringen, den er für schuldig erklären will. Der Mensch wird sofort von Schmerz gefoltert und bittet ihn von dem Schmerz zu befreien. Damit erkennt er dann das Urteil an und muß bezahlen und der Zauberer gibt ihm Gegenmittel.[2] Es kommt auch vor, daß man mit der Entscheidung des einen Gottesgerichts sich nicht zufrieden gibt, und daß die Parteien sich gemeinsam zu einem zweiten Zauberer begeben. In solchem Fall pflegen diese Herren sich durch Zusendung von Zeichen, deren Deutung nur ihnen bekannt ist, zu verständigen, wie die erste Entscheidung war, damit die zweite ja ebenso ausfällt, und das Ansehen ihrer Kunst in jedem Falle gewahrt bleibt.[3]

Hier greift die Zauberei wieder stark in das öffentliche Leben ein — nochmehr geschieht das, wo es sich um Krieg und Frieden handelt.

Zum Kriege muß die junge Mannschaft in besonderer Weise stark gemacht werden. Bei den Venda in Nordtransvaal läßt man sie unter heftigen Schlägen nach Stücken Menschenfleisch schnappen[4], bei andern Stämmen erregt man sie durch das Essen von Fleisch vom lebenden Tier[5], durch Tanzen und Singen.

Eine Methode wenden die Masai an, die auch Europäer verdrossen hat, die sonst nicht ängstlich sind. Sie senden

[1] Caput Nili. Berlin. 1905. S. 118, 119.
[2] Spieth, Die Religion der Eweer. S. 295.
[3] Spieth, Die Religion der Eweer. S. 292.
[4] mündlich durch Missionar Th. Schwellnus.
[5] Vgl. Merensky a. a. O. S. 138.

eine alte Frau heran an das Lager der Feinde, und die steht da und verlacht sie und rechnet darauf, daß man ihr nichts tun wird, aber daß ihr Gelächter dem Feind die Kraft nehmen werde.[1] Auch beim Friedensschluß nimmt man zauberische und symbolische Handlungen vor.[2]

Wir haben gesehen, daß in mannigfacher Hinsicht die Zauberei weit über das hinausgeht, wie wir sie uns sonst denken — sie ist nicht nur geheime oder private Übung Einzelner, sondern hat in mancher Hinsicht öffentliche Geltung. Angelegenheiten des öffentlichen Lebens wie Gericht und Strafe, Krieg und Frieden werden durch Zauberhandlungen begleitet, und öffentliche Kalamitäten wie Dürre und Hungersnot sucht man durch Zauberkulte abzuwehren. Harmlos sind diese Dinge nicht. Der letzte Aufstand in Ostafrika wäre nicht möglich gewesen, wenn die Aufständischen nicht die Überzeugung gehabt hätten, daß ihre Hirsestengel als Flinten Dienst tun würden, und daß statt Kugeln nur Wasser aus den Gewehren der Schutztruppe hervorkäme. So unsinnig diese Behauptungen sind, so fest wurden sie geglaubt.

Man liebt es allerlei, besonders westafrikanische Kulthandlungen als Fetischismus zu bezeichnen. Die Häßlichkeit der Idole hat den nur flüchtig beobachtenden Europäer zu der Meinung verleitet, als wenn die Eingeborenen jedes beliebige Ding, das ihnen irgendwie auffiel, und wäre es die Konservenbüchse eines Europäers, anbeteten. Man hat sogar darauf eine Art Stufenleiter aufgebaut, indem man an den Anfang der Reihe die Allgötterei setzte, der dann eine Aus-

[1] s. C. Peters, die deutsche Emin Pascha-Expedition. München. Leipzig. 1891. S. 220.

[2] s. Hollis, the Masai. S. 321 f. U. a. nimmt eine Frau von jedem der streitenden Völker ein Kind des feindlichen Stammes an ihre Brust und tränkt es.

wahl der bedeutenderen Kultusobjekte folgte im Polytheismus und schließlich der Monotheismus als höchste Stufe sich ergab.

Wundt weist bereits auf die Schwäche dieser Theorie hin, bei der der Wert einer Religion im umgekehrten Verhältnis zur Zahl der Kultusobjekte stehen soll[1]. So viel ist gewiß, auch der Westafrikaner denkt nicht daran, jedes beliebige Ding anzubeten, sondern er unterscheidet sehr wohl zwischen profanen und magischen Dingen. Warum man einem Gegenstand magische Kraft zutraut, das kann sehr verschiedene Ursachen haben und wird nicht in jedem Fall zu ermitteln sein. Aber den Ausdruck „Fetischismus" sollte man vorsichtiger gebrauchen, als es geschieht. In einem Museum für Völkerkunde hat eine Puppe, die Missionskindern gehört hatte und die in Afrika fabriziert war, lange genug unter den Hererosachen gelegen, unter die sie zufällig geraten war, und ist gewiß von manchem Besucher für einen Fetisch gehalten worden. Die Gegenstände, die man aber z. B. in Togo als Fetische zeigt, verdienen diesen Namen durchaus nicht, sondern es sind, wie wir später sehen werden, Idole von Dämonen oder Himmelsgöttern. Daß sie uns häßlich erscheinen, ist dabei gleichgültig. Auch die altgriechischen Tempelbilder haben sich nicht immer durch Schönheit ausgezeichnet. Wichtiger als die Schönheit ist für religiöse Zwecke ihr Alter und ihr Ansehn beim Volk.

Dennett macht darauf aufmerksam, daß das eigentlich Wirksame an dem Idol des Afrikaners der Nagel ist, den man in zauberischer Absicht hineintrieb.[2] Und damit ist

[1] Völkerpsychologie Bd. II, 1. S. 540 ff.

[2] Dennett, At the Back of the Black Man's Mind. London. 1906. S. 85 ff. 93. Auf die Frage, ob man nicht Bilder von Gott mache, erhielt Dennett die bezeichnende Antwort: „Wer sollte solch ein Narr sein?" a. a. O. S. 87.

uns der Weg gezeigt, auf dem wir den Glauben an die Wirksamkeit dieser Figuren uns erklären können.

Wir müssen aber den Personen, die die Zauberei ausüben, noch unsere besondere Aufmerksamkeit schenken.

Da jeder Mensch eine gewisse Anzahl von Zaubermitteln kennt oder besitzt, wird auch die Zauberei eigentlich von jedermann gehandhabt. Daneben gibt es aber auch berufsmäßige Zauberer, die ihre Tätigkeit gegen Entgelt ausüben, Zaubermittel selbst anwenden, sie verkaufen und sogar Schüler in ihrer Kunst gegen Bezahlung ausbilden.

Selbstverständlich ist zwischen schwarzer und weißer Magie zu unterscheiden. Der Zauberdoktor, der dem Patienten Medizin und guten Rat gibt, betreibt damit ein öffentlich anerkanntes Gewerbe und wird vom Volk geehrt als ein Wohltäter. Der Hexenmeister, der im Geheimen finstere Künste versucht, Gift legt und Menschen tötet, wilde Tiere herbeiruft und Krankheiten sendet, ist gehaßt und gefürchtet und hat die schwersten Strafen zu erwarten — aber natürlich sind beide oft dieselbe Person. Ein Zauberdoktor zu sein ist eine Ehre — ein Hexenmeister will natürlich niemand sein, da er von jedermann verabscheut wird.

Die Tätigkeiten des Wahrsagers, des Arztes, des Besitzers eines Gottesgerichts liegen meist verschiedenen Personen ob. Gewisse Zauberhandlungen gehören ihrer Natur nach zu den Pflichten des Hausvaters, andere zu denen des Häuptlings, die beide hier gewissermaßen priesterliche Funktion haben.

Aber noch auf einen Unterschied muß ich aufmerksam machen, der in der Art liegt, wie der Zauberer sein Amt antritt.

Klamroth hat den Unterschied bei den Saramo sehr gut

festgestellt[1]. Der eine wird vom Geist befallen, entführt und auf diese Weise gewaltsam durch dämonische Kräfte gezwungen sein Amt anzutreten. Er genießt natürlich hohe Achtung. Denn das in ihm Wirksame ist ein Dämon. Hier liegen also höhere Kräfte vor als bei den einfachen Zauberern. Der andere, den Klamroth den Eingeführten nennt, hat das Zaubern gelernt, dafür bezahlt und wird so in sein Amt gesetzt. Sein Ansehen wird dem des ersten nicht gleich kommen, wird sich aber entsprechend seinen Leistungen heben.

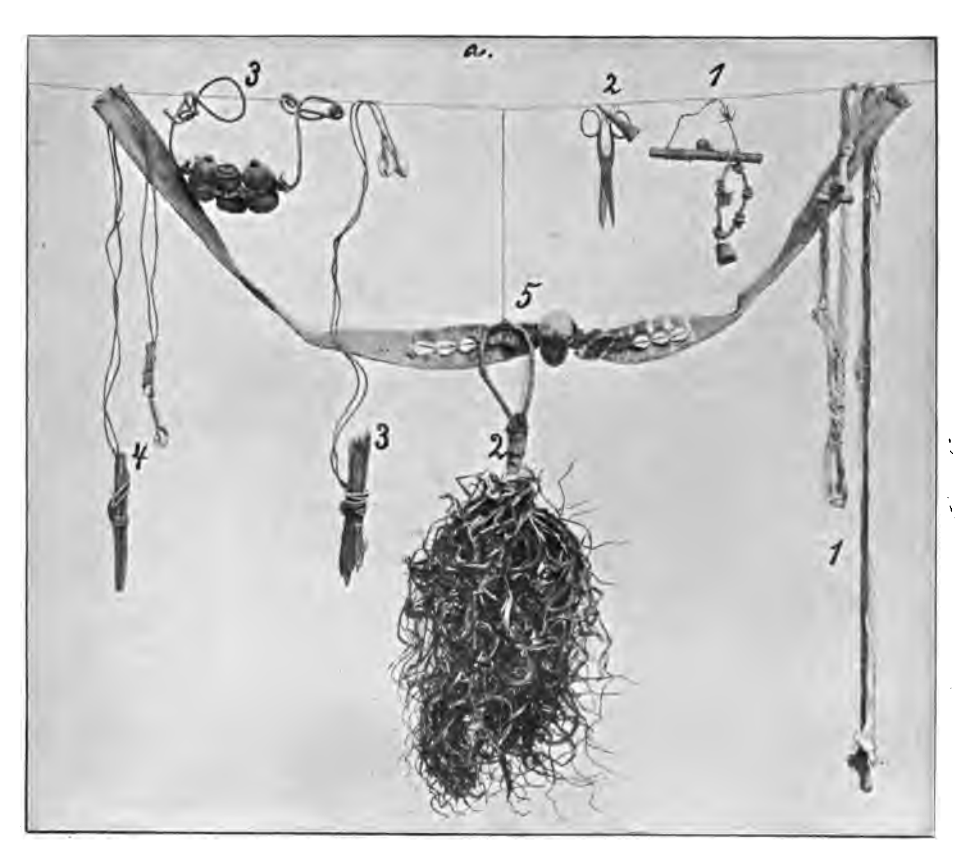
Den Teil des Volkes habe ich aber noch garnicht genannt, dessen Beziehung zur Zauberei eigentlich eine besondere Behandlung verdient, das sind die Frauen. Der Vorwurf der Zauberei wird ihnen gemacht[2], und jene Zauberin Modjadje ist keineswegs vereinzelt.[3] Das wird uns nicht Wunder nehmen, denn auch bei uns hat man seit alter Zeit geglaubt, daß die Frauen in allen Künsten der Zauberei besonders erfahren sind. Aber doch treten sie in allen öffentlichen Zauberhandlungen stark zurück gegen die Männer. Hahns Ansicht, daß die Religion zunächst und vorwiegend Angelegenheit der Männer ist[4], scheint sich damit für Afrika zu bestätigen.

[1] Zeitschrift für Kolonialsprachen I. S. 52 ff. 55 ff.

[2] Gutmann, Dichten und Denken der Dschagganeger S. 71. Vgl. Die Dichtung der Afrikaner. S. 161.

[3] So gibt es in Togo eine Reihe von „Priesterinnen“.

[4] Scientia. Vol. IX. Anno V (1911). — XVII. 1. Bologna. S. 139—153.



Zaubermittel.

4. Geister- und Ahnendienst.

Unser Einblick in die Seelenvorstellungen der Afrikaner hat uns eine Möglichkeit eröffnet, manche ihrer zauberischen Gebräuche zu verstehen. Eben dieselben Vorstellungen müssen wir zu Hilfe rufen, um das Entstehen des Geisterdienstes[1] uns zu vermitteln. Allerdings liegt die Sache nicht so, daß der Geisterdienst aus der Zauberei entstanden wäre, im Gegenteil. Beides sind voneinander unabhängige Erscheinungen, wenn man auch zugeben kann, daß sie sich mannigfach gegenseitig berühren und beeinflussen. Aber im allgemeinen geht die Zauberei mehr auf die sächlichen Beziehungen zu dem Verstorbenen, der Geisterdienst auf die persönlichen zurück. Man denkt hier an den Willen des Verstorbenen, der dem Menschen entweder feindlich oder freundlich war, und den man dementsprechend entweder fürchtet oder für seine Zwecke benutzt. Die Furcht vor den Geistern Verstorbener ist in Afrika allgemein. Man hat sie nicht gesehen, aber man fürchtet ihr Kommen im Dunkeln, man hört, wie sie nachts draußen wie kleine Kinder schreien[2], oder man nimmt auch Lichterscheinungen[3] wahr, die man auf die Gespenster zurückführt. Die Duala glauben, daß sich die Gespenster abends auf die Plätze setzen, wo Kinder gesessen haben, und daß sie dadurch das Kind töten. Das Verbrennen der Zauberer hat ja nicht nur den Zweck sie zu quälen, sondern durch

[1] Vgl. hierzu besonders Callaway, Religious System of Ama-Zulu. London. 1870. S. 129—227.

[2] Hobley, Ethnologie of A-Kamba and Other East African Tribes. Cambridge. 1910. S. 86. 88.

[3] Ebenda S. 86.

ihre womöglich vollständige Vernichtung sie zu hindern, nach ihrem Tode noch weiteres Unheil anzurichten.

Beide Bestrebungen, die Furcht vor den Toten und der Wunsch sie günstig zu stimmen, führen zusammen zu den verschiedenen Arten der Bestattung. Dabei liegt eine höchst merkwürdige Tatsache vor, daß es in Afrika eine Reihe von Stämmen gibt, die ihre Toten nicht begraben, sondern sie einfach in die Wildnis werfen, den wilden Tieren zum Fraß. Man sollte nun denken, daß dies doch nur bei den niedersten Stämmen vorkommen könnte, aber das ist nicht der Fall. Die Buschleute begraben ihre Toten, auch die eigentlichen Sudanneger tun es mit großer Sorgfalt — aber bei den Hamiten und den von ihnen beeinflußten Kafferstämmen beerdigte man wenigstens früher nur Häuptlinge und andere bedeutende Menschen. Die Leichen der andern warf man weg[1]. Man könnte versuchen, das daraus zu erklären, daß die Hirtenstämme eben mit der Hacke nicht gern umgehen und sich die Erdarbeit ersparen — aber der Buschmann ackert auch nicht und begräbt seine Toten doch. Wichtiger ist wohl, daß der Nomade den Wohnplatz oft wechselt und deshalb nicht so wie der seßhafte Hackbauer an die Stelle gebunden ist, wo seine Toten begraben liegen. Aber auch hier wirft die Sitte des Buschmanns die Beweisführung um. Vielleicht spielt das eine Rolle, daß diese Hirtenstämme als Krieger den Tod im Felde zu oft erleben und sich so daran gewöhnt haben, daß die Leichen der Ihren draußen unbeerdigt bleiben. Aber auch das ist zu beachten, daß bei ihnen sich, wie wir später sehen werden, eine verhältnismäßig hohe Gottesauffassung findet, neben der der Geisterdienst zurücktritt[2]. Wo man

[1] Hollis, The Masai. S. 246. s. Kropf a. a. O. S. 160.

[2] Man vermeidet es sorgsam, einen Verstorbenen zu nennen, und es

der noch an den Gräbern betet und opfert, da ist die Voraussetzung dafür die Beisetzung des Toten, damit man die Stelle weiß, wo er zu finden ist. So wird es auch zusammenhängen, daß man bei jenen Hirtenstämmen die Häuptlinge und großen Zauberpriester beerdigt, denn auch an ihren Gräbern werden eben Opfer dargebracht. Der Geisterkult ist hier auf die Geister der Häuptlinge beschränkt[1], er ist Ahnendienst geworden, und es ist verständlich, daß das Interesse an dem Grab des gemeinen Mannes zurücktritt.[2] Bei den Sudannegern z. B. den Ewe in Togo macht man eine sorgsame Unterscheidung zwischen den Todesarten. Der Tote, der auf seiner Matte nach längerer Krankheit starb, ist eines guten Todes gestorben. Man sieht seinen Tod gewissermaßen als normal an und beerdigt ihn mit den üblichen Ehren. Anders wird es schon mit denen gehalten, die eines schnellen Todes gestorben sind, und noch ganz anders verfährt man mit den Blutmenschen, die im Kriege, durch einen Unglücksfall oder gar durch Selbstmord endigen. Ihre Leichname bleiben draußen, weil man die gewaltsame Todesart wohl für etwas hält, das weiteres Unheil von dem Toten befürchten läßt.[3] Man sollte meinen, daß die im Kriege Gefallenen wie Helden geehrt würden, aber man muß sich erinnern, daß man ja doch nicht ohne Zauber in den Krieg zog. Wer also geblieben ist, der muß irgendwie etwas versäumt haben. Die Begräbnis-

gilt als schwerste Beleidigung, wenn ein Fremder diese Sitte übertritt. Das spricht aber mehr für das Vorhandensein von Geisterfurcht, als für Gleichgültigkeit gegen die Geister.

[1] Auch die Heitsi-Eibebgräber der Hottentotten, denen man seine Verehrung bezeugt durch Darauflegen von kleinen Steinen sprechen für Vorhandensein des Geisterdienstes bei den Hamiten.

[2] s. den sechsten Vortrag.

[3] Spieth, Die Religion der Eweer. S. 236 ff.

gebräuche sind zum Teil überaus kostspielig. In Togo verschwendet man besonders Schießpulver[1]. Bei manchen Stämmen in Kamerun wird reichlich Vieh geschlachtet, so daß die Viehwirtschaft der Leute durch diese Verschwendung aufs schwerste gehindert wird[2]. Auch beim Tode vornehmer Basutho und Herero[3] sollen viele Rinder geschlachtet sein. Es ist nicht überall bei Tieropfern geblieben, sondern auch Menschenopfer beim Begräbnis sind aus verschiedenen Teilen Afrikas nachgewiesen. In Asante pflegten viele der Großen beim Tode des Königs ihm freiwillig zu folgen[4].

Doch auch andre Gaben erhält der Tote mit — nicht überall — aber bei manchen Stämmen: Seine Schlafmatte, seine Waffen, etwas Mehl oder andere Kost, einige Kaurimuscheln als Reisegeld, denn man glaubt ja, daß er in die jenseitige Welt, ins Totenreich, wandern muß. Diese Opfergaben werden gelegentlich später am Grabe wiederholt, besonders in der Form des Trankopfers. Aber man spendet solche Opfer für die Geister auch an anderer Stelle[5].

Dabei ist nun der Motivwandel interessant, der sich auch in Afrika belegen läßt. Zunächst gibt man dem Toten seine Gebrauchsgegenstände mit aus Furcht vor ihrer zauberischen Wirkung — später in freundlicher Fürsorge für den Toten mit dem Wunsch ihn sich günstig zu stimmen. Ist ein Unglück geschehen, und hat man durch Träume oder sonstwie den Eindruck gewonnen, daß der Tote zürnt, so ist man bereit ihn zu beruhigen. Das geschieht durch die

[1] Spieth, ebenda S. 237. Die Ewestämme S. 258 ff.
[2] mündlich durch Missionar Dorsch.
[3] Casalis a. a. O. S. XXXII. vgl. Irle a. a. O. S. 82.
[4] mündlich von Gottfried Anipatse.
[5] z. B. bei den Dschagga. vgl. Gutmann a. a. O. S. 145 f.

Opfergaben, die als Geschenke betrachtet werden. Aber da der Zorn des Toten auf irgend eine Nachlässigkeit zurückgeführt wird, die man sich hat gegen ihn zu schulden kommen lassen, ist das Opfer doch als Sühne zu betrachten und erhält so einen moralischen Wert, der für die Anbahnung höherer Religionsformen von besonderer Bedeutung ist. Ich glaube, daß sich die Gedankenwelt des Afrikaners meist nur bis dahin wagt. Die schlichte Pietät, die uns an das Grab unserer Freunde führt, ist ihm wohl im allgemeinen fremd. Jenes Suahelimärchen ist freilich sehr ansprechend, wo ein Kind in seiner Herzensnot zum Grabe seiner Mutter läuft, um da zu weinen[1]. Aber es liegt auch hier wohl naive Hoffnung auf Hilfe vor, und sie wird ihm zuteil. Am Grabe ist eine wilde Gurkenpflanze gewachsen, und das Kind stillt mit den Früchten seinen Hunger, und als es satt ist, macht es sich aus einer der Gurken eine Puppe. Freilich ist zu bedenken, daß die Suaheli Muhammedaner sind — aber auch bei andern Völkern finden wir die Vorstellung, daß die Bäume, die aus dem Grabe hervorwachsen, mit dem Toten im Zusammenhang stehen und deshalb nicht abgehauen werden dürfen[2].

Die Seelen der Toten wandern also ins Jenseits. Der Ewemann, der auch die Zweiseelentheorie hat, sagt, daß die Lebensseele von Gott kommt und zu Gott geht, die Todesseele aber vom Tode kommt und in die Unterwelt geht[3]. Die Schilderung ihrer Reise dahin gibt Spieth sehr ausführlich. Sie erinnert so sehr an antike Muster, sogar das Übersetzen über den Fluß kommt vor, daß man an moderne Entlehnungen glauben möchte.

[1] Steere, Swahili tales, S. 30.
[2] Gutmann a. a. O. S. 141.
[3] Spieth, Die Religion der Eweer. S. 231.

Aber die Schilderungen stimmen vortrefflich überein mit den Begräbnisgebräuchen. Wenn Lehngut darin enthalten ist, dann ist es jedenfalls in die Gedankenwelt der Eweleute hineingearbeitet.

Die ausführlichen Jenseitsvorstellungen garantieren dem Ewemann aber nicht nur die Gewißheit seiner Fortexistenz nach dem Tode, sondern auch seine Präexistenz vor seiner Geburt. In der vorweltlichen Existenz war die Seele des Menschen nicht nur vorhanden, sondern er war auch verheiratet, hatte Kinder, betrieb eine Beschäftigung usw.[1] Wenn er nun hier nicht recht Glück hat, so liegt das daran, daß er nicht dieselbe Beschäftigung hat, oder daß die Frau des Jenseits auf seine gegenwärtige Frau eifersüchtig ist. Er macht dann ein Idol von der Frau des Jenseits. Das wird in der Hütte aufgestellt und ihm werden kleine Geschenke an Geld und Zeug gegeben, um die Eifersucht zu beseitigen. Auch die Kamba in Ostafrika glauben, daß die Frauen in der Vorwelt schon einmal verheiratet waren. In einem Märchen der Siba hält ein Ehepaar mit besonderer Treue zusammen, da es überzeugt ist, daß sie in der Präexistenz schon einmal verheiratet waren.[2] Übereinstimmend bei den Ewe in Westafrika und bei den Kamba in Ostafrika finde ich den Gedanken, daß die Seelen von Verstorbenen später wieder in einem andern Menschen zur Erde kommen und dementsprechend in einem neugeborenen Kinde geehrt werden.[3]

[1] Die Seele gibt auch ein Versprechen, wann sie im Jenseits wieder erscheinen wird, und ihr Schicksal auf der Erde wird dadurch bestimmt.

[2] Rehse, a. a. O. S. 383.

[3] Hobley, Ethnologie of A-Kamba and Other East African Tribes. Cambridge. 1910. S. 89. Vgl. D. Westermann. Über die Begriffe

Den Grund dieser Überzeugung von der Präexistenz der Seele kann man natürlich nicht in Träumen finden, sondern ich glaube, daß die Erkenntnistheorie des Primitiven unbewußt dabei eine Rolle spielt: Alles, was er kennt, kennt er durch seine Wahrnehmung. Er kann deshalb sich selbst von dem Erkannten nicht abstrahieren. Er hat an der Realität der Außenwelt keinen Zweifel und zweifelt auch nicht an der Realität seiner eignen Vorstellungen. So kann er sich selbst aus der Welt nicht wegdenken und glaubt deshalb, daß er nicht nur immer sein wird, sondern auch immer gewesen ist.

Wir haben bei dem allen bisher nur Bedacht genommen auf die Furcht vor Toten, ohne zu fragen, ob die Toten die Verwandten des Hinterbliebenen sind oder nicht. Selbstverständlich bezieht sich die Furcht auf allerlei Tote, aber sie wird einen besonderen Charakter annehmen und mit Verehrung gepaart als Ehrfurcht auftreten, wenn der Tote der Vater, Großvater oder Stammeshäuptling ist. In diesem Fall sprechen wir nicht einfach von Totenverehrung, sondern von Ahnenkult. Der neue Gedanke, der da zu der Totenverehrung hinzutritt, ist der der Abstammung. Uns erscheint dieser Gedanke als selbstverständlich, nicht so den Primitiven. Es gibt Völker, wiewohl nicht in Afrika, die von Abstammung keine Vorstellung haben; sie sind auch nicht in Familien geteilt, sondern in Altersklassen. Wenn wir in Afrika das auch nicht mehr ganz klar nachweisen können, so gibt es doch Momente, die darauf hindeuten, daß der Abstammungsgedanke nicht für alle Afrikaner so selbstverständlich ist, wie für uns. Wenn in Togo ein

Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe- und Tschivolk. Archiv für Religionswissenschaft. 1904. S. 110. f. E. Brutzer, Der Geisterglaube bei den Kamba. Leipzig. 1905. S. 9. Mary H. Kingsley, West African Studies. London. 1901. S. 122.

Europäerkind geboren wird, so ist es für viele Leute unbegreiflich, daß das nicht ein Afrikaner wird, obwohl das Kind doch im Ewelande geboren wurde. Man nimmt ohne Weiteres an, daß der Einfluß des Landes auf die Menschen größer ist, als die Wirkung der Abstammung. Wenn in Togo oder bei den Kamba, wie wir oben sahen, ein Verstorbener in einem Kinde wieder erscheint, so deutet man das nicht als Abstammung, sondern man denkt, daß die Seele eines Menschen in dem Kinde wieder zur Erde geschickt ist. So scheint es, daß die Idee der Abstammung den Nigritiern in ihrem ganzen Umfang doch nicht klar geworden ist.

Anders liegt es bei den Hamiten und den von ihnen beeinflußten Stämmen. Da sie vorwiegend Viehzüchter sind, bringt ihre Beschäftigung es schon mit sich, daß sie diesen Fragen ernstlich nachdenken. Dazu kommt, daß sie selbst als die höhere Rasse mit schlankerem Bau, größerem Schädelinhalt, hellerer Haut und weicherem Haar stolz sind auf ihre Rasseneigentümlichkeiten und auf die Wahl der Gattin besonderes Gewicht legen. Sie muß aus einem anderen, aber nicht beliebigen Stamme sein, und die Vermischung mit negerischen Stämmen sucht man zu vermeiden. Das alles sind Momente, die die Aufmerksamkeit auf die Abstammung lenken und dabei festhalten. Denn es ist wohl wahrscheinlich, daß die Hamiten auch schon vor ihrer Berührung mit den Nigritiern wußten, was Abstammung ist.

Indem man nun den Vater begräbt, begräbt man nicht einen beliebigen Toten, sondern den Ahnen. Man wird mit Recht entgegenhalten, daß ja aber die Masai ihre Toten gar nicht begraben. Hier wird die Ehrfurcht nicht einfach auf den leiblichen Vater bezogen, sondern wie bei den Masai und ihren Verwandten die Familienbeziehungen

überhaupt zurücktreten hinter der Gruppierung des Stammes in Sippen und Altersklassen, so ist auch die Ahnenverehrung übertragen auf den Vater des Stammes, den Häuptling.[1]

Besonders stark ausgeprägt ist dieser Ahnenkult aber bei den östlichen und südlichen Bantu, so daß man ihn hier als die zur Zeit herrschende Religion bezeichnen kann, die hier sogar die Formen des Gottesglaubens angenommen hat.

Unter den Namen, die sich für die Ahnen finden, will ich drei besonders hervorheben, den Mukuru der Herero, den Modimo der Basutho und den Mulungu der Ostafrikaner.

Wenn bei den Herero als Gottesname Mukuru gebraucht wird, so ist nicht zweifelhaft, daß dieses Wort „der Alte" heißt. Wie wenig es eigentlich für den Gottesnamen paßt, beweist u. a. die Äußerung eines Hererohäuptlings, der von sich sagte: „Ich bin Mukuru".[2] Nach Hereroanschauung hatte er ganz recht: Er war die Respektsperson für den Stamm, die im Leben und nach dem Tode gefürchtet wurde. Einen ähnlichen Namen von demselben Wortstamm haben die Sulu für Gott, indem sie ihn Unkulunkulu nennen, den ganz Alten. Sie meinen damit allerdings nicht einen bestimmten Häuptling, sondern den ersten Menschen, den Stammvater, der als der Anfänger der Menschheit auch als Schöpfer angesehen werden kann.[3]

Der Gottesname der Basutho Modimo ist desselben Stammes wie das vielgebrauchte Wort für „Gespenst", das die Duala in Kamerun bedimo, die Swahili wazimu

[1] S. oben. S. 63 Der gemeine Mann verschwindet durch den Tod so vollständig, daß man nicht einmal seinen Namen mehr sagen darf. Hollis, The Masai. S. 304.

[2] Irle, die Herero. S. 72.

[3] Callaway, Religious System of Amazulu. London 1870. S. 1 ff.

nennen.[1] Wahrscheinlich hat bei den Basutho erst die Berührung mit Hottentotten und Europäern diesen Namen zum Gottesnamen gemacht. Sie gebrauchen ihn in ihren Gebeten um Regen und suchen dabei den Modimo oben und unten.[2] Bei den Schambala in Ostafrika ist das Wort ganz zum Namen des Geistes der Unterwelt geworden, und die Furcht vor ihm und das Bestreben ihn zu versöhnen, steht im Mittelpunkt ihrer Religion.

Das Wort mulungu haben wir als Bezeichnung der Ahnen schon kennen gelernt. Ihm geht es ähnlich wie dem muzimu. Es wird schließlich zum Geist des Jenseits und ist besonders durch die Berührung mit dem Islam zum Gottesnamen in Ostafrika geworden[3] — aber alle diese Gottesnamen können ihre Herkunft von dem Ahnenkult nicht verleugnen.

Dieser Ahnenkult spielt nun im täglichen Leben eine sehr große Rolle. Man findet in Usambara in den Pflanzungen kleine Hüttchen, in denen allerlei Gegenstände niedergelegt sind. Das sind die Hütten für die Geister, die die Ernte bewachen sollen. Der enge Zusammenhang zwischen den Ahnen und den Früchten des Feldes wurde besonders klar, als in Usambara vor einer Reihe von Jahren der Regen ausblieb. Da erklärte der Häuptling, man dürfe überhaupt nicht ackern, auch nicht da, wo Rieselwasser zur Verfügung war, denn die Geister der Ahnen zürnten und

[1] Hier bezeichnet das Wort auch Krankheitsdämonen z. B. a na wazimu „er hat Geister“ d. h. „er ist verrückt.“

[2] Nach Mitteilung von Missionar Taurat lautet ein Gebet um Regen: Modimo oa χodimo! fa Modimo oa fase pula! „Modimo in der Höhe! gib dem Modimo unten Regen!“

[3] Vgl. Hetherwick, Some animistic beliefs among the Yaos of British Central Africa. Journ. Anthropolog. Instit. XXXII. 1907. S. 89ff.

müßten versöhnt werden, und die Hungersnot stieg so zu schrecklicher Höhe[1].

Darum wagt man auch nicht von den Feldfrüchten des neuen Jahres zu essen, ohne besondere Erlaubnis. Bei manchen Stämmen muß der Häuptling als Vertreter der Ahnen erst die Erlaubnis geben, er läßt seine Kinder davon essen, das Jüngste zuerst, dann ißt er selbst und schließlich darf dies auch das Volk[2]. Bei andern Stämmen opfert man erst den Ahnen[3]. Ich denke, es liegt hier wohl der Gedanke mit zu Grunde, daß die in der Erde wohnenden Geister die Früchte wachsen lassen und deshalb erst die Erlaubnis zu ihrem Genuß geben müssen[4]. In anderer Weise findet sich ein Zusammenhang zwischen Vegetationskult und Ahnenkult, wenn der Ewemann, ehe er eine Palme schlägt, erst zum Palmwald betet und sagt, er wäre nicht in seinem eigenen Namen gekommen, sondern ein alter Mann hätte ihn geschickt[5]. Eine ganz besondere Art der Verehrung genießt der Ahne, indem man ihn beim Schwur nennt. Kropf erzählt[6] von einem Kaffern vom Stamme des Rarabe, der von Buschleuten gefangen genommen wird. Er verspricht ihnen durch einen Boten Hanf holen zu lassen und soll bei seinem Stammesahnen schwören. Er sagt aber Ndlambe und nicht Rarabe und täuscht so die Buschleute und erschlägt sie schließlich. Er selbst betrachtete also sich nicht für gebunden durch den Schwur bei einem fremden Ahnen, und den Schwur bei seinem Ahnen unterließ er. Nicht nur hierbei, sondern auch

[1] Mündlich von Missionar Röhl.
[2] So erzählt Casalis von den Basutho a. a. O. S. IX.
[3] z. B. bei den Kamba vgl. Hobley a. a. O. S. 86.
[4] Vgl. Ceres und Proserpina.
[5] Spieth, Die Ewestämme. S. 394.
[6] a. a. O. S. 32.

sonst ist das Bewußtsein der Sippenzugehörigkeit bei den Hirtenstämmen besonders stark entwickelt. Die Abstammungsideen haben hier eine besondere Stütze erhalten durch die Vorstellungen von einem magischen Zusammenhang des Menschen mit der Tierwelt[1]. Davon kann ich erst im nächsten Vortrag ausführlicher sprechen. Ich wollte hier nur noch an zwei Beispielen zeigen, in welchem Umfang dieser Ahnendienst die Afrikaner beherrscht. Wir sind geneigt, die nicht geschriebenen Religionen als viel zu flüchtig anzusehen, als daß dadurch große praktische Wirkungen erzielt werden könnten. Das ist ein verhängnisvoller Irrtum. Was die Menschen erregt, sind ja überhaupt nicht die Bücher, sondern das, was von diesen Büchern in ihrer Vorstellungswelt lebendig wird — und so sind in diesem Punkte die Gemüter der Afrikaner der Erregung genau so ausgesetzt, wie irgend welche andere Menschen. Das Überraschende für den Europäer liegt doch nur darin, daß hier eine Religion, von der man für gewöhnlich gar nichts wahrnimmt, plötzlich zu heillosen Ausbrüchen des wildesten Fanatismus führt.

Die Stämme der Xosa in Südafrika sind wiederholt zu Kriegen gegen die Weißen durch besondere Propheten aufgestachelt worden. Der letzte war Mhlakaza 1857. Dieser verkündete dem Volk, daß die Ahnen der großen Häuptlinge zugleich mit all ihrem Vieh auferstehen würden, und daß dann die Herrschaft der Europäer ein Ende hätte[2]. Man müßte aber vorher nicht nur das Vieh schlachten, sondern auch alles Korn vernichten. Das Volk glaubte ihm und tat, was er wollte, und die Fürsten ließen es geschehen. Die Folgen waren furchtbar. Das durch den Hunger zur

[1] Vgl. Die Schilderung der Opfer bei Kropf, a. a. O. S. 189, 191.

[2] In dieser Prophezeiung sind wohl schon biblische Gedanken vom jüngsten Tage mit verwertet.

Verzweiflung getriebene Volk versuchte den Aufstand vergeblich und etwa 30000 Menschen kamen in der Hungersnot um.[1]

Auch jener ostafrikanische Aufstand, der vor einigen Jahren wütete und u. a. dem katholischen Missionsbischof Spiß das Leben kostete, hing mit der Geisterwelt zusammen.[2]

Eine Frau, die ihren Mann sehr liebte, betrauerte ihn besonders schmerzlich und behauptete dann, daß nachts ihr verstorbener Mann zu ihr käme, vom Herrn des Todes geleitet. Von ihrer Liebe zu dem Verstorbenen überwältigt, erlaubte dann der Herr des Todes, daß sie mit in die andere Welt kam. Aber sie stellte sich bei den Arbeiten, die es da zu tun gab, so ungeschickt an, daß man sah, sie war eben noch nicht geeignet für das Jenseits. So wurde sie wieder entlassen. Aus dieser Geschichte, die die Leute glaubten, entstand der Koleodienst oder Schlangenkultus, der schließlich zum Aufstand führte. Die Autorität des Zauberpriesters, der hierbei fungierte, war unbeschränkt, da er ja nach der Meinung der Leute mit dem Jenseits in Verbindung stand, und die Stimme des Geistes in einer Höhle sich hören ließ.[3] Die traurigen Folgen sind bekannt. Die Frage aber, was denn nun die Schlange mit dem allen zu tun hat, führt uns wiederum auf ein anderes mythologisches Gebiet, zur Tierverehrung.

[1] Kropf a. a. O. S. 10, 30.

[2] s. Klamroth, Zeitschrift für Kolonialsprachen. I. S. 139—152.

[3] Vermutlich handelt es sich um das Brausen eines unterirdischen Wasserfalles.



Totenfeier.

5. Tierverehrung.

Die Verwandlung der Seele in Tiere führt mit Notwendigkeit zur Tierverehrung. Wenn der Masai seine Anverwandten von Hyänen fressen läßt, so ist die Hyäne für ihn ein Tier, das er mit Ehrfurcht behandelt. Er tötet sie nicht und duldet nicht, daß die Kinder den Ruf der Hyäne nachahmen.[1] Wenn die Seele als Schlange wieder erscheint, so ist es verständlich, daß man Schlangen nicht tötet, sie im Gegenteil freundlich willkommen heißt und mit Milch füttert, wenn sie ins Haus kommen. Die Sitte findet sich bei den Galla, den Masai, ja noch bei den Kaffern Südafrikas.[2] Es ist ferner verständlich, daß man die Schlange und andere Tiere, denen man magische Kräfte zuschreibt, auf allerlei Geräten, auch an den Türpfosten anbringt. Das geschieht nicht zum Schmuck, sondern zum Schutz. Von den Vögeln, als den Bewohnern des Himmels nimmt man an, daß sie die Zukunft kennen und beobachtet die Vorzeichen, die sie geben.[3]

Die künstlerische Phantasie, wie sie in der Tierfabel sich eine ganze bunte Welt geschaffen hat, sorgt dafür, daß man um Stoff nicht verlegen ist, wenn es gilt, die Handlungsweise der Tiere zu deuten.

Die Hirten- und Jägervölker haben nun außerdem

[1] Vergl. hierzu wie zu dem ganzen Vortrag „Die Dichtung der Afrikaner." S. 45—48.

[2] Krapf, Reisen in Ostafrika. Kornthal 1858. I. S. 99. Hollis, The Masai. S. 307. Callaway a. a. O. S. 134, 135, 196—211.

[3] Vergl. Tönjes, Ovamboland. S. 204 ff, wo die Taube, die Eule, der Aasgeier, das Huhn und andere Vögel als ominös bezeichnet werden. Vergl. die Vögel als Unglücksboten bei Kropf a. a. O. S. 120 f.

durch ihren Beruf einen starken Antrieb sich mit der Tierwelt zu beschäftigen. Das Gebrauchstier, das Rind, füllt z. B. das Denken der Herero so vollständig aus, daß man von einer Art religiöser Verehrung sprechen kann, die sie diesem Tiere gegenüber haben. Daß das nicht einfach rein verständige Erwägungen sind, geht daraus hervor, daß man z. B. bei den ostafrikanischen Hirtenstämmen eine magische Beziehung zwischen dem Rind und seinem Besitzer annimmt. Wenn er z. B. Fisch genießt, eine Speise, die für den Armen da ist, dann geben seine Kühe zur Strafe keine Milch mehr.[1] Dasselbe geschieht ihm, wenn er an demselben Tage Fleisch und Milch genießt.[2]

Diese Tierverehrung, von der es eine ganze Fülle von Beispielen gibt, verschmilzt nun aber in einer eigentümlichen Weise mit der Kultform, von der wir schon gesprochen haben, mit der Ahnenverehrung, zu einer religiösen Erscheinung, die man früher nur in Amerika kannte und deshalb mit einem indianischen Namen als Totemismus bezeichnet. Sie besteht im Wesentlichen darin, daß man ein bestimmtes Tier als Ahnen der betreffenden Sippe ansieht.[3]

Wie ist man auf diese Vorstellung gekommen? Nach einer Mitteilung von Westermann besieht im Ewelande der Zauberpriester den Neugeborenen. Wir hörten früher schon, daß er in ihm unter Umständen einen Menschen wiedererkennt, der früher schon da war. Er findet aber auch zuweilen Eigentümlichkeiten an ihm, die ihn zu einer

[1] M. W. H. Beech, The Suk. Oxford 1911. S. 10. Doch vergl. unten die Enthaltung von Fisch.

[2] So auch bei den Masai, s. Merker, Die Masai, 2. Aufl. Berlin 1910. S. 33 f.

[3] Über den Zusammenhang dieser Anschauung mit der Exogamie sprechen wir weiter unten.

besonderen Tierart stellen. Das ist eine ziemlich willkürliche Gruppierung der Menschen nach Betrachtungen, die man mehr ästhetisch als religiös nennen könnte.

Bei den Hirtenstämmen, wo der Gedanke der Abstammung stark entwickelt ist, übt man eine solche Auswahl nicht, sondern jeder ist durch seine Geburt bereits einer gewissen Gruppe zugeteilt. Die Wahl hat hier offenbar in früherer Zeit stattgefunden unter dem Einfluß bestimmter Ereignisse oder auch völlig willkürlich.[1] Für die heutige Auffassung der Eingeborenen besteht eine feste magische Beziehung zwischen der Sippe und dem Tier, das sie als ihr Sippentier ansehen. Sie sprechen gelegentlich so davon, daß man diese Beziehung als Abstammung auffassen muß.

Man hat bestritten, daß diese Erscheinung etwas mit den Seelentieren zu tun habe, und man hat hervorgehoben, daß die Schlange, das häufigste Seelentier, niemals als Totemtier aufträte.[2] Das ist aber durchaus unrichtig. Bei den Siba z. B. ist gerade die Schlange das Stammestier der Häuptlinge, an deren hamitischer Abstammung kein Zweifel ist.[3] So hat ein großer Betschuanenstamm den Fisch, den wir als Seelentier kennen,[4] ein Basuthostamm hat das Krokodil[5], das ebenfalls dahin gehört, und Vögel als Totemtiere sind nicht selten.

Man hat aber ferner bestritten, daß der Totemismus überhaupt ursprünglich mit den Tieren zusammenhängt.

[1] So erzählt ein Basuthostamm, warum sie das Stachelschwein als Stammestier genommen haben. Merensky a. a. O. S. 133.

[2] z. B. Frazer, Totemism and Exogamie. London 1910.

[3] H. Rehse, Kiziba. Stuttgart 1910. S. 7, 107, 130.

[4] Die Bathlapi. Vergl Fische als Toteme bei mehreren Sippen der Siba. Rehse a. a. O. S. 6.

[5] Die Bakwena.

Nun ist es ja richtig, daß auch andere Erscheinungen wie Sonne und Regen als Sippenzeichen auftreten, aber die Mehrzahl dieser Toteme sind nun doch einmal Tiere, und man wird die Wahl anderer Gegenstände als sekundär um so leichter annehmen, wenn man bedenkt, daß allerlei Himmelserscheinungen ja auch als Tiere gedeutet werden. Die Spinne und der Himmel haben im Duala nicht nur den gleichen Namen, sondern man faßt das Himmelsgewölbe auf als das Netz einer riesigen Spinne. Die Rolle, die die Spinne beim Wahrsagen oder als kluges Tier in der Fabel spielt, wird wohl damit zusammenhängen.[1] Der Blitz ist ein gewaltiger Vogel[2], der von oben herabstößt, und der Regenbogen die Schlafstätte des Himmelsadlers, auf der er sich ausruht. Nach andern ist der Regenbogen eine riesige Wasserschlange.[3] Buschleute malen in ihren Zeichnungen das „Regentier" ein fabelhaftes Ungeheuer, das an das Nilpferd erinnert. Über den Zusammenhang zwischen Mond und Chamäleon habe ich schon gesprochen. Da Erscheinungen wie die Speisegebote sich gerade an Tiere anschließen, bin ich nicht zweifelhaft, daß die Tierverehrung der Ausgang des Totemismus ist.

Der Totemismus hat vor allem eine soziale Bedeutung. Man gliedert hierdurch den Stamm in Sippen, man bleibt als Volk verbunden und geht doch nicht in der Masse unter, da jede Sippe ihr eigenes soziales Leben hat. Diese Einrichtung dient auch der militärischen Organisation des Volkes z. B. bei den Masai.

Das Verhältnis zum Stammestier kann dabei ein direkt

[1] J. Spieth, Die Ewestämme. S. 573—575, 580—588, 590—593.

[2] Endemann, Wörterbuch der Sothosprache. Hamburg. 1912. S. 629. *ṭaḷi*. Vgl. den Adler des Zeus.

[3] Dichtung der Afrikaner. S. 36.

entgegengesetztes sein. Entweder man genießt dies Tier mit Vorliebe, ja beinahe ausschließlich. Wir sprechen dann von genießendem Totemismus — oder man genießt das Tier durchaus nicht. Das nennen wir entsagenden Totemismus. Der genießende Totemismus ist in Afrika nur in Resten erhalten. Wir haben zwar außer den Herero noch eine Reihe anderer Stämme, die wie diese mit einer nahezu religiösen Verehrung an den Rindern hängen. Ja wir haben Stämme, die kaum anderes Fleisch essen, als von Rindern, Schafen und Ziegen[1]. Aber die sonstigen Merkmale des Totemismus fehlen. Die Vorliebe für die Rinder bezieht sich immer auf das ganze Volk, nicht auf einzelne Sippen, oder wenigstens wie bei den Tussi auf die Vornehmen im Gegensatz zum niederen Volk. Der Totemismus ist aber Gliederung des Stammes in Sippen. Man kann nun anführen, daß bei den Herero die Sippe der Kuddu-leute vorkommt, die nicht wie das übrige Volk Rinderhörner aufs Grab legen, sondern Kudduhörner[2]. Aber es ist ja ausgeschlossen, daß das Kuddu hier im Wirtschaftsleben jemals die Stelle eingenommen hätte, die anderswo das Rind einnimmt. Man kann ferner anführen, daß bei den Basutho und Betschuanen die Stämme, nicht die Sippen, durch Toteme unterschieden sind. Hier haben sich eben die weit auseinandergezogenen Sippen unter günstigen wirtschaftlichen Verhältnissen zu Stämmen ausgewachsen. Man kann also doch höchstens von Resten einer totemistischen Verehrung für das Rind sprechen. Vielleicht läßt sich in den Beziehungen der rindviehzüchtenden Hamitenstämme zu den Kamelbesitzern, wie z. B. den Somali, einmal etwas nachweisen, das diesen Sachverhalt aufklärt.

[1] Vgl. die Mbugu. Mitteil. des Sem. für Or. Spr. 1906. Abt. 3. S. 295.
[2] Brincker, Wörterbuch des Otjiherero. S. 7, 196.

Sehr viel häufiger als der genießende ist der **entsagende** Totemismus. Das Stammestier wird als Verwandter betrachtet und nicht getötet, auch nicht gegessen. Ja man meidet auch Nahrungsmittel, die das Stammestier vermeidet. Manche Speisegebote scheinen ganz willkürlich neben den Stammestieren zu stehen z. B. essen die Sonnenleute bei den Herero keine schwarz und weiß gefleckten Schafe. Übrigens beziehen sich die Verbote nicht nur auf die Nahrungsmittel, sondern auch auf andere Dinge z. B. das Halten von Vieh, das bestimmte Farben hat[1]. So zerfällt also der Stamm in eine Reihe von Sippen, die sich nach diesen Gebräuchen voneinander unterscheiden.

Die Sache wird dadurch noch komplizierter, daß die Herero z. B. eine doppelte Einteilung haben nach Vatersippen und nach Muttersippen. Auch sind die Speisegebote nicht auf die Gebote der Sippe beschränkt. Es gibt besondere Verbote für die Familie und das Individuum, wie sie z. B. der Arzt bei bestimmten Erkrankungen verordnet.

Wie sich das Speisegebot im Kopf des Afrikaners darstellt, mögen einige Beispiele zeigen. Daß es sich um jenen magischen Zusammenhang handelt, von dem wir oben bei den Kühen sprachen, bewies mir u. a. das Urteil eines Kondemannes, der seinem Landsmann auseinandersetzte, Hühner könne er essen, denn die fräßen Korn.[2] Die Galla essen die Hühner nicht, da sie sie für eine Art Geier halten, die ja Aas fressen[3]. Die Suk essen kein Raubtier und keinen

[1] So halten die Chamäleonleute bei den Herero kein weißrückiges Vieh. S. Brincker a. a. O. S. 7, 195.

[2] Mündlich von Missionaren.

[3] Vgl. Krapf, I. S. 100. Auch die Masai halten keine Hühner. vgl. Merker, Die Masai. S. 161. Vgl. auch die Begründung des Nichtessens von Schweinefleisch bei Röhl, Schambalagrammatik. S. 205 ff.

Raubvogel, „da sie von toten Menschen fressen".[1] Bei den Basa in Kamerun dürfen Frauen kein Hundefleisch essen, weil der Hund Leichen von Menschen anfrißt und so dem Leib der Frau schaden könnte[2], — auch keine Schlange, weil ihre Kinder sonst ohne Füße geboren werden würden. Sie dürfen die Schlange nicht einmal bei ihrem eigentlichen Namen nennen.[3]

Rein rationalisierend erklärt man bei den Küstenstämmen, daß ein Ahn nach dem Genuß einer Fischart die Haare verloren hätte, und seitdem wird der Fisch in der Familie nicht mehr gegessen.[4]

Die Übertretung dieser mannigfachen Gebote macht gewisse Sühnehandlungen notwendig und bahnt so das Verständnis für den Begriff von Schuld und Sühne im moralischen Sinne an.

Der Totemismus ist aber mit einer Sitte verknüpft, die eine besondere soziale Bedeutung hat, d. i. die Exogamie, d. h., daß man grundsätzlich nicht ein Mädchen derselben Sippe heiratet. Man hat den Gebrauch aus der Raubehe ableiten wollen, aber Wundt macht sehr mit Recht darauf aufmerksam, daß das vom feindlichen Stamm geraubte

[1] a. a. O. S. 10. Schwangere Frauen dürfen nicht von einer Kuh essen, die beim Kalben starb, weil sie sonst in der Geburt sterben. Sie sollen Fische essen. Der Fisch als Zeichen der Fruchtbarkeit ist auch sonst bekannt. Beide Gebote zeigen, daß der Zusammenhang magisch ist. Wie diese Gebote gelegentlich in ihr Gegenteil umschlagen, beweist die Sitte bei den Suk, daß man den Kindern heimlich Löwenherz und Löwenfett ins Essen gibt, damit sie stark werden. Daß hier eine zauberische Handlung vorliegt, ist wohl nicht zweifelhaft.

[2] Schürle, Die Sprache der Basa in Kamerun. Hamburg. 1912. S. 181a.

[3] Ebenda. S. 173b.

[4] Mündlich von Mtoro bin Mwenyi Bakari.

Weib höchstens als Sklavin, allenfalls als Nebenfrau angenommen wird, aber doch nur ausnahmsweise als Gattin. Es handelt sich hier auch nicht um stammfremde Frauen, sondern um Frauen des eigenen Volkes, nur aus einer andern Sippe[1].

Da diese Sitte sich besonders ausgeprägt bei den Krieger- und Hirtenstämmen findet, liegt es wohl nahe anzunehmen, daß der Mann eben als Schwächling gilt, der in die Sippe heiraten will. Er muß die viel schwierigere und gefährlichere Brautschau bei fremder Sippe wagen, und in der freundschaftlichen, durch gelegentliche Fehden unterbrochenen Rivalität der Sippe stählt sich die Kraft der jungen Mannschaft. Wahrscheinlich liegt die Sache aber nicht so einfach. Bei den Masai hat man noch Reste der Gruppenehe, wonach die Frau eigentlich nicht dem einzelnen Mann gehört. Er tritt sie seinem Altersgenossen und Sippengenossen ab, wenn der ihn besucht[2]. So ist die Ehe also eigentlich zwischen Sippe und Sippe geschlossen. Das dürfte der Anfang der Exogamie sein. Sie ist heute über die eigentlichen Hirtenstämme hinaus verbreitet. Für unsere Vorstellungen von Verwandtschaft ist es schwer, sich in die afrikanischen hinein zu finden. Man kann eigentlich nur daran erkennen, ob der Afrikaner zwei Menschen für verwandt hält, wenn man fragt: „Welches Tier essen die beiden nicht?" Ist es dasselbe, so sind sie nach afrikanischen Begriffen verwandt, ist es ein anderes, so sind sie nicht verwandt[3]. Daß durch die Exogamie die Verwandtenheiraten im wesentlichen vermieden

[1] W. Wundt, die Anfänge der Gesellschaft. Leipzig. 1907. S. 30 ff.

[2] Hollis, a. a. O. S. 288. Merker, S. 120. So nennt er seine Frau auch nicht bei ihrem Namen, sondern beim Namen ihrer Altersgruppe. Hollis, S. 303.

[3] Vgl. Dempwolff in „Deutsches Kolonialblatt." 1909. S. 22 ff.

werden, ist ein erfreulicher Erfolg dieser Anschauungen, aber es ist wohl nicht Ursache, sondern Wirkung.

Eine andere wohltätige Folge hat die Tierverehrung gehabt, das ist die Einführung des Tieropfers.

Menschenopfer sind dem Afrikaner wohl bekannt.[1] Dem Toten soll die Seele eines anderen Menschen nachgesandt werden, darum opfert man ihn.[2] Bei höheren Kulten findet man aber das Opfer in einem höheren Sinn. Man will eine Beziehung darstellen mit der unsichtbaren Macht, die man verehrt, und das geschieht durch das Opfer. An dem Opfer erlabt sich der Gott und der Mensch, und so treten sie in enge Verbindung miteinander. So erklärte jener Kameruner das Menschenopfer. „Nicht des Fleischgenusses wegen, sondern um das Beste, was man hat, Gott zu opfern, ist Menschenfleisch geopfert worden."[3] So entsetzlich der Gebrauch ist, so schön ist der Gedanke, der ja auch in dem biblischen Opfer Isaaks wiederklingt. Die Idee von der Verwandtschaft zwischen Tier und Mensch hilft nun aber mit, daß man den Schritt vorwärts tut zur Gesittung und statt des Menschen ein Tier eintreten läßt.[4] Man wählt hierzu zuweilen Schafe, bei anderen Opfern auch Ziegen. Man pflegt diese Tiere aber gewöhnlich nicht

[1] Vergl. Paulitschke, Ethnographie Nordost-Afrikas. Berlin 1896. S. 49. Mary Kingsley a. a. O. S. 120.

[2] Vergl. Mansfeld a. a. O. S. 51. Vergl. Spieth, die Ewestämme S. 468: „Jedes verendete Haustier starb an Stelle eines Menschen."

[3] Mansfeld a. a. O. S. 51.

[4] Die Stellvertretung erklärt sich auch daraus, daß man das Tier, das jemand besitzt, als einen Teil von ihm ansieht. Der Mensch muß ja auch büßen für zauberische d. h. ungewöhnliche Handlungen seiner Haustiere. Im Kondelande gab man nach Merensky das Gift zum Gottesurteil den Hunden der Missionare, da man sich an sie selbst nicht herantraute.

zu schlachten, sondern steckt ihnen die Nase in ein Gefäß mit Wasser, bis sie ersticken. Die Wahl des Schafes und das Ersticken deuten wohl darauf hin, daß man das Schreien des Tieres für ungünstig ansieht und es zu vermeiden sucht, denn ein Schaf schreit nicht bei der Schlachtung.[1]

Die Bedeutung der Opfer kann mannigfaltig sein. Man gibt sie dem Toten einfach mit als sein Eigentum oder als ein Geschenk. Oder man bringt Bittopfer dar und schließlich auch Sühnopfer für Verfehlungen, die man sich zu schulden kommen ließ.[2] Die blutigen Opfer werden auch ersetzt durch vegetabilische Gaben an Mehl, Früchten, Bier. In diesen Opferzeremonien stecken nun aber wieder allerlei wertvolle Momente, die dem religiösen Fortschritt nützlich sein können. Diese Opfer sind ihrem Wesen nach z. T. privater Art. Wenn ein Mann für die Gesundheit seiner Frau ein Bittopfer darbringt oder auf der Jagd Unglück gehabt oder längere Zeit keinen Gummi gefunden hat,[3] so bringt er ein Bittopfer für diese seine besonderen Anliegen. Davon zu unterscheiden sind die Opfer, die von der Gesamtheit gebracht werden, z. B. beim Tode des Fürsten, bei Seuchen, Kriegszügen, bei der Ernte. Durch diese Zusammenfassung einer großen Anzahl von Menschen zur gemeinsamen Opferfeier entsteht die **Kultgemeinde**. Diese Kultgemeinde kann nun mit der politischen Gemeinde zusammenfallen, wie das bei den Bantustämmen in Ost- und Südafrika meines Wissens die Regel ist. In Westafrika ist das anders. Da

[1] Bei den Sotho und den Kaffern gilt das Brüllen des Opfertieres für ein günstiges Zeichen. Kropf a. a. O. S. 191. Merensky a. a. O. S. 126. Callaway a. a. O. S. 143. Die Sulu opfern deshalb keine Schafe.

[2] Sogar Dankopfer kommen vor, s. Kropf a. a. O. S. 191.

[3] Mansfeld a. a. O. S. 213.

treten die Kultus-Gemeinschaften als besondere Verbände auf und werden so zu Geheimbünden. Die Entwickelung dieser Kultverbände können wir besonders in Togo verfolgen, wo alle die Gottheiten, die verehrt werden, dann natürlich auch besondere Opfer, jede mit besonderem Ritual verlangen. Wir werden darüber noch zu sprechen haben, wenn wir den Kultus der Götter und Dämonen behandeln. Der eigentliche Höhepunkt dieses Kultus ist aber das gemeinsam dargebrachte Opfer.

Diese Kultgemeinde stellt also eine Gesellschaftsform dar, die nicht durch rein wirtschaftliche oder politische, sondern durch religiöse Motive zusammengehalten wird, wenn man auch zugeben muß, daß die wirtschaftlichen und politischen Motive dabei doch sehr stark vertreten sind.

Für diese Zwecke braucht man aber besondere Personen — kein Opfer ohne Priester. Gewiß der Hausvater kann als Hauspriester, der Häuptling als Priester des Volkes fungieren. Aber in der Regel wird man damit nicht auskommen. Man braucht Leute, die mit der Technik des Opfers vertraut sind, die wissen, welche Gebete man sprechen muß. Besondere Leute haben eben besondere Beziehungen zu den unsichtbaren Mächten und werden das Opfer auch wirksam darbringen können. So sehen wir einen Stand von Männern und Frauen entstehen, die wir Priester nennen müssen. Sie haben Handlungen zu vollziehen, die wir heilig nennen. Und so gewinnen wir die Ansätze zu diesem für Afrikaner so überaus schwierigen Begriff. Bei den niederen Religionsformen ist eben das Magische noch nicht klar geschieden in das zwar wirksame, aber verwerfliche, das wir als unrein bezeichnen, und das wirksame gute, das wir heilig nennen. Deshalb ist ein Wort für „heilig" in afrikanischen Sprachen so schwer zu finden. Das Opfer aber werden wir als heilige Handlung bezeichnen können,

somit auch den Platz, auf dem das Opfer stattfinden soll, als einen heiligen. Wenn die Eweleute ihr Opfer darbringen wollen, bei dem sie um reichen Jagderfolg beim Buschfeuer bitten, dann ist es Brauch, den Opferplatz zu besehen, ob nicht Fußspuren eines Tieres darauf sind. Das Tier könnte schon vorher dagewesen sein und ein Opfer dargebracht haben, was das Opfer des Menschen unwirksam machen würde, da es ja Gott zu seinen Gunsten gebeten hätte.[1] So versteht man zunächst das Interesse, das man an der Einfriedigung des Opferplatzes hat. Es ist ein heiliger Ort. In Kamerun fand Mansfeld sogar den Eingang mit einer Art primitiver Pforte versehen,[2] und ein Granitblock in besonderem, der gottesdienstlichen Versammlung geweihtem Haus stellt den Altar[3] dar. Da haben wir also sogar Anfänge der Einrichtung heiliger Häuser und heiliger Steine. Anderswo opfert man an alten Bäumen, z. B. bei den Kikuyu in Ostafrika. Man denkt, daß der Gott im Baum wohnt und sich wie ein Affe herabschwingt, um das Opfer zu genießen. Der Priester lauscht hernach am Stamm des Baumes und glaubt in seinem Rauschen die Stimme des Gottes zu vernehmen.[4]

Eine Reihe von Gebräuchen beim Opfer sind uns aus höheren Religionen bekannt. Man darf die Knochen des Opfertieres nicht zerbrechen, sondern muß das Fleisch sorgsam lösen, man nimmt kein Gewürz dazu. Das Feuer zum Opfer soll nicht profanes Feuer sein von der nächsten Herdstelle, vollends nicht von modernen Zündhölzern stammen, sondern man macht es nach alter Weise mit Stahl und

[1] Spieth a. a. O. S. 467.
[2] Mansfeld a. a. O. S. 210, 213 f.
[3] Mansfeld a. a. O. S. 218.
[4] Routledge a. a. O. S. 234.

Feuerstein[1]. Von dem Essen darf nichts übrig bleiben, das man mit nach Hause nimmt[2]. Der Priester wird für seine Mühewaltung bezahlt[3].

Anderes erscheint uns sehr befremdlich, so z. B. das Totprügeln des Opfertieres. Man will kein Messer dabei verwenden. Das Blut soll möglichst darin bleiben. Nicht alle Opfertiere werden aber getötet. Der Ewemann kennt eine Art Sühnopfer, wo ein ganz junges Böckchen als Sühnopfer dargebracht wird. Das Tier wird nur mit Erde beschmiert und damit die Schuld des Besitzers ihm aufgeladen. Es wird aber nicht getötet, sondern sich selbst überlassen und erinnert so auf das lebhafteste an den im israelitischen Kultus gebräuchlichen Sündenbock, der mit der Sünde des Volks beladen in die Wüste gejagt wird.[4]

So wird durch das Opfer das Verständnis für die Begriffe der Schuld und der Sühne geweckt. Das ist ein Fortschritt gegen die Zauberei, wenn auch die Sühne in der Regel nicht für moralische Schuld, sondern nur für magisch gedachte Schuld dargebracht wird. So bedarf der Mensch bei den Kaffern der Reinigung, wenn ein Todesfall in seiner Familie stattgefunden hat, wenn er vom Krieg heimkehrt, wo er Leute erschlagen hat, wenn er eine Schlange getötet hat.[5] Ja man wendet die weihende Kraft des Blutes an beim Schließen eines Bundes z. B. des Ehekontraktes bei den Kaffern.[6]

So überaus mannigfaltig sind die Formen des Tier-

[1] Spieth, Die Ewestämme, S. 466 f.
[2] Ebenda, vgl. Kropf a. a. O. S. 190.
[3] Spieth, Die Ewestämme, S. 467.
[4] Lev. 16, 20—22.
[5] Kropf a. a. O. S. 190 f.
[6] Kropf a. a. O. S. 143.

kultus, daß sie in die verschiedenen Arten der religiösen Vorstellung hineinragen. Die Verwandlung der Menschen in Tiere hängt mit der primitiven Zauberei zusammen — aber in den Festfeiern des Dämonenkultus legen die Tänzer u. a. auch Tiermasken an und verwandeln sich so gewissermaßen in Tiere, sie stellen diese Tiere vor der Kultgemeinde dar.[1] Das Opfer aber führt uns noch weiter. Es läßt sich zwar als Opfer für die Ahnen nachweisen, als Versöhnung für getötete Tiere, ja auch lebenden heiligen Tieren bringt man Opfer.[2] Aber die meisten Opfer werden den Dämonen gebracht. Wo, wie in Togo sich auch der Kultus der Himmelsgötter findet, sind die Opfer an die Götter begleitet von Gebeten, die uns durch die Reinheit und Hoheit ihrer religiösen Vorstellung überraschen: So z. B. das Gebet an Gott Sodza:[3]

„Gott Sodza, Mutter des Palmweins und Mutter der Tiere! Gibst Du dem Menschen, so gibst Du ihm, übergehst Du den Menschen, so übergehst Du ihn. Deine Größe erhöhe ich, Deinen Willen liebe ich. Du Regenspender, Du Samstaggeborener![4] Du Schiff voll der buntesten Fülle, Du Schrecken der Händler und Glück der Ackerleute!"

[1] vgl. Die Tierdarstellungen im Märchen und der Pantomime, s. „Die Dichtung der Afrikaner" S. 16—19. 116—119. 122. 127. 128. 131.

[2] z. B. bei den Kikuyu einer Schlange. Routledge, a. a. O. S. 236 f. G. Binnetsch berichtet in der Zeitschrift für Ethnologie 1906. S. 38, daß in Togo einer Schlange sogar Kinder geopfert wurden. Man opferte aber auch andern Tieren. Vgl. M. Kingsley a. a. O. S. 118. 119.

[3] Spieth a. a. O. S. 791.

[4] In Togo ist es Sitte, jeden mit dem Namen zu begrüßen, den er nach dem Wochentag erhält, an dem er geboren ist. Vgl. G. Härtter, Sitten und Gebräuche der Angloer (Oberguinea). Zeitschr. für Ethnologie 1906. S. 41.



Gebet vor dem Opfer.

6. Weihen und Feste.

ie Gewißheit, daß der Mensch umgeben ist von allerlei feindlichen Gewalten, führt mit Notwendigkeit zu Abwehrmaßregeln, und das weitere Bewußtsein, daß ihm in der Welt allerlei Aufgaben gestellt sind, die er mit seinen natürlichen Kräften nicht lösen kann, führt zu dem Bestreben sich außerordentliche Kräfte zu erwerben. So werden wir es zu verstehen haben, daß, abgesehen von den Sühnen für einzelne Verfehlungen, besondere Weihen bei bestimmten Gelegenheiten an einzelnen Personen, an bestimmten Altersklassen, oder auch am ganzen Volk vorgenommen werden.[1]

Diese Weihen beginnen mit den Zeremonien, die man mit dem Neugebornen vornimmt, um es gegen alle bösen Einflüsse zu schützen. Von den Zaubern und Waschungen haben wir schon gesprochen. Ich möchte hier zunächst auf eine eigentümliche Sitte in Togo aufmerksam machen. Wenn die Mutter des Kindes zum ersten Mal ausgeht, so führt sie ihr Weg zum Priester. Sie will „hinter sich sehen" d. h. danken. Sie bringt ein Opfer mit: Maismehl, zwei Schnüre Kaurimuscheln und eine Flasche Branntwein. Durch den Priester läßt sie nun die Seele des Kindes — jenen schon erwähnten Schutzgeist — fragen, ob es lange oder kurz am Leben bleiben werde, ob es ein faules oder fleißiges Kind sein werde. Wenn das Kind antwortet, daß es lange bei den Eltern bleiben will, so bringt man der Seele des Kindes Opfer — ein Hühnchen und etwas Gekochtes. Mit dem Hühnchen wird der Körper des

[1] Hierzu ist besonders zu vergleichen: Riese, Etwas über die Mysterien der Schambala. Bielefeld. 1911.

Kindes abgewischt, und dann wird das Huhn mit der Speise an den Rand des Pfades außerhalb des Dorfes gestellt.[1]

Auch bei den Masai[2] opfert man bei der Geburt eines Kindes, und so tritt das Kind gleich in den Zusammenhang der religiösen Vorstellungen ein.[3]

Eine höchst merkwürdige Sitte fand Frau Routledge[4] bei den Kikuyu in Ostafrika. Sie nennt sie „die zweite Geburt". Durch eine Wiederholung der Zeremonien, die bei der Geburt stattfinden, tritt das Kind in die religiösen und politischen Rechte des Volks ein. Man bringt ein Opfer dar, schneidet der Mutter die Haare, fegt die Hütte und nimmt allerlei Waschungen vor — ganz wie bei einem neugeborenen Kinde. Der Ursprung der Sitte ist nicht klar, allein sie berührt sich mit Weihen, die wir durch ganz Afrika finden, die den Eintritt der Entwicklung begleiten.

Diese Weihen sind verschieden bei den einzelnen Völkern, auch verschieden bei Knaben und Mädchen, aber sie haben doch gewisse gemeinsame Züge. Sie sind verbunden mit mancherlei schmerzhaften Operationen, dahin gehört das Ausschlagen von Zähnen, die Beschneidung, das Einschneiden oder Einbrennen von allerlei Stammeszeichen. Bei manchen Völkern werden die Knaben auf das grausamste geschlagen und mißhandelt, und wenn jemand den Versuch macht sich dem zu entziehen, geht es ihm ans Leben. Man will die Standhaftigkeit der jungen Leute prüfen, und es gilt für schimpflich, wenn jemand sich dabei feige benimmt. Auch die Mädchen sind besonders bei den Hirtenstämmen schweren

[1] Spieth, Die Religion der Eweer in Süd-Togo S. 229. Vgl. Merensky a. a. O. S. 137.

[2] vgl. auch Routledge a. a. O. S. 147 f.

[3] vgl. auch die Feier der Namengebung bei den Masai, Hollis, S. 293.

[4] a. a. O. S. 151—153.

körperlichen Leiden ausgesetzt. Dabei herrscht nun zuweilen die wunderliche Sitte, daß die jungen Männer vor der Feier Mädchenkleider anlegen, sie sollen eben durch die Weihe erst Männer werden, die Mädchen legen dementsprechend vorher Männerkleider an.[1]

Man sammelt eine ganze Schar solcher jungen Leute etwa gleichen Alters und zieht mit ihnen aus dem Ort in den Busch.[2] Dort werden sie angehalten sich Buschhütten zu machen. Sie legen die gewöhnlichen Kleider ab und reiben sich mit weißer Erde oder Asche ein, daß sie weiß aussehen. So bringen sie manchmal wochenlang zu. Man läßt sie Durst und Hunger leiden, verbietet ihnen mancherlei Speise und hält sie an, eine Art Geheimsprache zu lernen. Daneben geht eine Art Unterricht, der z. T. sich darauf bezieht ihnen Ehrfurcht vor den Alten und Achtung vor der Sitte des Volks einzuprägen, der aber auch allerlei sexuelle Aufklärungen in höchst aufregender und verwerflicher Weise gibt. Das ist im allgemeinen das Bild dieser Feiern, die natürlich bei den einzelnen Völkern dann allerhand abweichende oder besondere Züge tragen, wie z. B. die Sulu als Zeichen der Männlichkeit sich die Haare mit Harz zu einem festen Ring zusammenkleben.

Welches ist der Sinn dieser Sitten? Ich glaube, daß Frobenius recht hat[3], der die Bemalung mit weißer Farbe, das Herumlaufen in der Einöde, die Geheimsprache als einen Verkehr mit den Ahnen des Volks auffaßt. Die jungen Leute ziehen aus zu den Ahnen und werden von ihnen als Geister angesehen. Kommen sie dann wieder,

[1] Hollis, The Nandi. S. 53.

[2] vgl. H. A. Junod, Sidschi, Leipzig. 1911; ferner Wilde, die heidnische Volksschule in Südafrika. Mission und Pfarramt. 1912. S. 12—29.

[3] Die Masken und Geheimbünde Afrikas. 1898.

so tun sie, als hätten sie die Muttersprache und die alten Verhältnisse vergessen, sie sind eben im Geisterlande gewesen. Die Kraft der Ahnen soll über sie kommen und ihnen helfen zu den schweren Pflichten, die sie als Hausväter, Krieger und Glieder der Volksgemeinde haben.[1]

Der Masaijüngling tritt durch die Weihe in den Kriegerstand ein, er wird wehrpflichtig und stellt mit seinen Kameraden das stehende Heer der Masai dar.[2] Ähnlich u. a. auch bei den Sulu. Nach Einrücken der nächsten Altersgruppe scheidet dann die frühere aus — bei den Sulu geschieht das für ganze Regimenter nach dem Willen des Königs. Der Krieger bleibt noch wehrpflichtig, aber nicht mehr in erster Linie, er heiratet jetzt. Bei andern Stämmen wird dieser Lebensabschnitt mehr dem Einzelnen überlassen.

Bei der Verheiratung treten natürlich neue Weihen ein.

Vielfach liegen die hier gebräuchlichen Formen vorwiegend auf rein wirtschaftlichem Gebiet, aber wenn in Togo[3] die Braut mit ihren Gespielinnen im Brautschmuck von Papageienfedern den Markt mehrfach umwandelt, so ist das eine Art Weihe des wirtschaftlichen Lebens. Dem Markt, auf dem die Frauen ihre Waren feil halten und der sie ernährt, wird von ihr Ehre erwiesen und seine Hilfe für die Ehe gewissermaßen gesichert.

Mit besonderen Weihen ist aber z. B. eine Eheschließung verbunden, die den Abschluß eines Streits zwischen zwei Familien bildet.[4] Wenn Familien durch

[1] vgl. hierzu Weule, Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten. Ergänzungsheft 1. 1908. Ferner Klamroth in der Zeitschrift für Kolonialsprachen, I, Nr. 1—3.

[2] Genauer bei Merker a. a. O. S. 82 ff. Hollis a. a. O. S. 298.

[3] Spieth, Die Ewestämme S. 189. Bei den Kaffern gehört ein blutiges Opfer zur Eheschließung. Kropf a. a. O. S. 143.

[4] Spieth, Ebenda S. 194.

Mord oder Totschlag verfeindet sind, wird der Friede hergestellt, indem ein Glied der beleidigten Familie ein Mädchen aus der Familie des Beleidigers zur Frau bekommt. Man kauft zusammen einen Ziegenbock, und die beiden Parteien müssen aus demselben Topf essen und aus demselben Gefäß trinken. Zum Schluß legt man die Knochen des Tieres zusammen mit allerlei pflanzlichen Nahrungsmitteln und andern Dingen in einen Topf. Der Topf wird dann verschlossen, und der König betet zum Geist des Erschlagenen und läßt die Parteien sich die Hand reichen. Er zeigt ihnen Mais und Salz und sagt ihnen, daß sie beim Essen von Mais oder Salz werden sterben müssen, wenn sie jemals wieder dieser Sache Erwähnung tun. Dann wird der Topf feierlich in die Erde versenkt und zugeschüttet. Etwa ein halbes Jahr darauf erfolgt dann die Heirat des von der Familie des Beleidigers ausgewählten Mädchens.

Von allerlei Gebräuchen bei der Beerdigung ist schon die Rede gewesen. Es seien hier nur noch eigentümliche Abschiedszeremonien erwähnt, die man in Togo vornimmt, um in Frieden von dem Toten zu scheiden.[1] Man gießt ihm etwas Mehlwasser ein und sagt: „Das Mehlwasser, das wir dir gegeben, ist das letzte, das wir mit dir zusammen genießen". Dann ahmt man in seinem Hofe die Tätigkeiten nach, die er im Leben ausgeübt hat wie Feldarbeit, Jagd, Mattenflechten usw. Man stellt auch sein Eigentum vor ihm auf, man bringt ihm Geschenke und erzählt ihm noch einmal alles, was man mit ihm erlebt hat. Man bittet den Toten, die Lebenden nicht zu beunruhigen und dankt dem Tode, der ihn abgerufen hat.

[1] Spieth, Die Religion der Eweer in Süd-Togo. S. 235. f. Vgl. Merensky a. a. O. S. 138.

Man singt Lieder, in denen auch der Tote redend eingeführt wird, und schreitet dann erst zur Beerdigung.

So wird das Leben des Menschen von Stufe zu Stufe durch feierliche Handlungen begleitet.

Besondere Berufe verlangen auch besondere Weihen. Ich denke hier an die Weihe des Kriegers, des Priesters und des Königs.

Bei der Weihe des Kriegers handelt es sich nicht nur um die Weihe, durch die der Knabe zum Manne wird, oder um den Schutzzauber, den man sich verschafft, um gegen die Waffen der Feinde gefeit zu sein, sondern um die Handlungen, durch die man das Heer vor dem Auszug kriegstüchtig und sieghaft machen will. Man bringt Opfer dar und verziert sich mit Tierfellen, Federn und seltsamem Schmuck. In diesem Aufzug werden wilde Waffentänze aufgeführt und Kriegslieder gesungen. Die Männer stechen mit den Speeren um sich und arbeiten sich in eine wilde Raserei hinein.[1] Durch Fasten und Wachen oder auch besondere Speise bereitet man sich für die Schlacht vor und feiert ähnliche Feste bei der Rückkehr vom Kriege.

Die Weihe des Priesters[2] ist um so wichtiger, je mehr der Priester Bedeutung für das Volksleben hat.

Ich finde diese Handlungen besonders ausgebildet in Togo, wo die große Fülle der Götter und Dämonen eine ganze Anzahl von Priestern und Priesterinnen nötig hat. Bemerkenswert ist, daß man auch den Priester gern als Frau des Dämon bezeichnet: Er hat ihn in Besitz genommen und verfügt über ihn wie der Mann über die Frau. Manche Leute werden von Zuckungen befallen z. B. wenn sie vom Wasserplatz kommen und weigern sich den

[1] Kropf, a. a. O. S. 119. Vgl. Merensky a. a. O. S. 138.
[2] Vgl. Merensky a. a. O. S. 135.

Wasserkrug vom Kopf herunter zu nehmen, bis der Priester ihn abgenommen hat. Man glaubt, daß sie von dem Dämon befallen sind. Sie treten nun in seinen Dienst, begleiten den Priester und sehen ihm bei seinen Verrichtungen zu, bis sie dann nach einiger Zeit öffentlich in ihr Amt eingesetzt werden.[1] Der Neophyt muß sich baden, wobei die andern Priester oberhalb seines Badeplatzes geweihte Medizinen ins Wasser werfen. Er wird, natürlich gegen Bezahlung, in die Sprache des Dämon eingeführt. Dann wird er 7 Tage lang im Hause eingeschlossen, während die andern Priester Hühner opfern. In dieser Zeit muß er erlernen die Zuckungen hervorzubringen, die ein solcher Priester machen muß, wenn er vom Dämon befallen wird. Man schlachtet eine Ziege und stellt ihn als neuen Priester dem Volk vor.

Einen besondern Stand bilden in Togo noch die Götter-sklaven, die allerlei äußere Arbeiten für den Priester zu verrichten haben.[2] Es sind Menschen, die schon vor ihrer Geburt dem Dämon gelobt sind. Ihr Zeichen ist, daß ihnen bis zum dritten oder vierten Jahre nicht die Haare geschnitten werden dürfen. Das geschieht erst, wenn das Kind dem Priester übergeben wird, was mit gewissen Opfern verbunden ist.[3]

In noch weiterem Sinne ist dann die einem Dämon ergebene Kultgemeinde seinem Dienst geweiht.

Die Weihe des Häuptlings geschieht z. B. bei den Masai nach sehr merkwürdigen Formen.[4] Man wählt einen Mann, dessen Eltern noch leben, der Vieh besitzt und nie

[1] Spieth, Die Religion der Eweer in Süd-Togo. S. 41 f.
[2] Ebenda. S. 43.
[3] Spieth, Die Ewestämme. S. 474.
[4] Hollis, S. 299 ff.

jemand getötet hat, dessen Eltern nicht blind sind, und der selbst kein mißfarbenes Auge hat. Wenn man so jemand gefunden hat, sagt man es ihm nicht, man verbirgt es ihm bis zur Feier. Wenn der oberste Medizinmann die Wahl gebilligt hat, verfertigt man für den neuen Häuptling ein Kleid, wie es die alten Leute tragen, und eine besondere Art Ohrringe.

Unmittelbar vor dem Fest macht man einen kleinen Kraal, in den man Milchkühe führt. Am Tage des Festes wird der Häuptling ergriffen, denn wenn man ihm sagen würde, daß er gewählt ist, würde er fortlaufen und jemand töten, denn er verabscheut es nun wie ein alter Mann zu Hause zu sitzen und nicht zum Kriege zu gehen.

Hat man ihn ergriffen, so legt man ihm die Ohrringe an und die Kleidung eines alten Mannes. Am folgenden Tage wird ein schwarzer Stier mit weißen Abzeichen gesucht und geschlachtet. Man zündet auch ein großes Feuer an, in das ein Büffelhorn geworfen wird. Dann läßt sich der Häuptling die Haare scheren, und die Krieger warten einige Monate, ehe sie wieder auf einen Raubzug ausziehen.

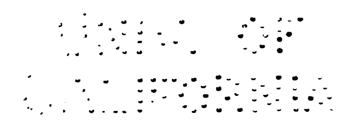
Mir scheint besonders beachtenswert, daß man bei diesem Krieger- und Räuberstamm jemand wählt, der noch niemand getötet hat. Das mißfarbene Auge ließe den bösen Blick befürchten. Das Scheren der Haare bei Weihen ist uns aus der Bibel bekannt[1], es kommt sogar im Neuen Testament noch vor[2] und ist auch in den Gebrauch der römischen Kirche übergegangen.

Wie es geweihte Orte und geweihte Personen gibt, so gibt es auch geweihte Zeiten.

Wenn das neue Jahr begonnen hat, und die neue Ernte

[1] Num. 6, 9. 18.

[2] Act. 18, 18; 21, 24.



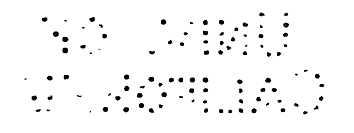
gewachsen ist, pflegt man doch nicht einfach davon zu essen, sondern die neuen Früchte erst durch ein Fest zu weihen. Das tut sogar der Buschmann, ehe er daran geht die kleinen Feldzwiebeln zu essen, die nach dem Regen gewachsen sind[1]. Der Älteste des kleinen Trupps ruft vor Sonnenaufgang die Leute zusammen. Er häuft Reisig mit trocknem Stroh und Gras vermischt auf, und alle hocken im Kreise um ihn herum. Am Boden neben dem Reisig liegt ein Holz, durch das ein Loch gebohrt ist, in welchem sich ein frisch abgebrochener Zweig des wilden Feigenbaums befindet. Nun zündet man eine Pfeife an und reicht sie dem Ältesten. Die Pfeife besteht in der Regel aus einem Röhrenknochen, der am Mundende mit Gras verstopft, aber sonst mit Tabak oder Hanf gefüllt ist. Die Pfeife hält er mit beiden Händen, flach aneinandergelegt, und quirlt sie so lange über dem Reisig hin und her, bis der brennende Inhalt in das trockne Gras fällt und dies zur Flamme entfacht wird. Unterdessen spricht er ein Gebet, das jährlich in derselben Weise wiederholt wird. Es lautet: „Vater, ich komme zu dir, ich flehe dich an, gib mir doch Nahrung und alle Dinge, damit ich lebe.“

Eine ganz andere Bedeutung hat das Erntefest natürlich bei den Ackerbauern. In Togo ist z. B. der Yams heute das wichtigste Nahrungsmittel. Wenn er reif ist, wird das Yamsfest gefeiert[2].

Man beginnt damit die Stadt durch allerlei Zeremonien zu reinigen, damit die Ernte eingebracht werden kann. Man bindet allerlei Blätter an eine Stange und sagt dabei, daß alle die bösen Mächte dahinein fahren müssen, so daß

[1] Nach Vedder, Grundriß einer Grammatik der Buschmannsprache. Zeitschrift für Kol.-Spr. I. S. 6, 7. Vgl. oben S. 37.

[2] Nach Spieth, Die Ewestämme. S. 304 ff.



man sie festbindet. Gespenster und Dämonen, unheilvolles Versprechen in der Präexistenz, Hexerei und alles Übel wird hineingebunden. Dann bestreicht man das Gebundene mit allerlei Unrat und sagt dabei: „Wir streichen das all den Bösen ins Gesicht, die in diesen Bändern sind, damit sie nicht mehr sehen können." Dann werfen sie das Gebundene auf die Erde und verhöhnen es. Nun machen sie eine Medizin, tragen die Stangen vor die Stadt und schlagen sie dort an den verschiedenen Wegen in die Erde. Mit der Medizin müssen sich alle — Männer, Frauen, Kinder und Häuptlinge das Gesicht waschen. Dann fegt man die Stadt rein und beseitigt besonders alle Reste von Maniok, der in der letzten Zeit vor der Ernte als unbeliebter Notbehelf statt des Yams hat dienen müssen. Dabei verhöhnt man den Maniok. In der Nacht kommen dann die Ältesten zusammen und binden eine Kröte an ein junges Palmblatt. Die Kröte schleifen sie durch die ganze Stadt. Das alles nennt man „das Übel vertreiben". Es ist wie ein großes Sühnefest vor der Ernte. Am folgenden Tage vertreibt man durch weitere symbolische Handlungen, durch Reinigen der Häuser und des Herdes, durch Schreien und Verwünschungen alle Krankheiten aus der Stadt. Dann bringt man ein Opfer und geht aufs Feld und gräbt neuen Yams. Man nimmt ihn aber nicht mit nach Hause, sondern läßt ihn draußen am Wege liegen. Darauf zieht man zum Opferplatz. Der Platz wird vom Gras gereinigt und zwei Erdhügel werden aufgeworfen. Dort opfert man nun ungekochten und gekochten Yams, Öl und Mehl. Dabei werden die Trommeln gerührt und eine Reihe von Gebeten gesprochen. Zuletzt gießt der Priester Wasser an einen der Erdhügel, taucht seinen Finger in den Schlamm und bestreicht den Leuten Stirn, Schläfe und Brust und sagt: „Das ist der

Schlamm des Agbasia[1], mit dem ich euch bestreiche, damit ihr am Leben bleibt." Damit läßt er sie gehen.

Inzwischen haben die Frauen den am Wege niedergelegten Yams geholt und gekocht. Dann bricht der Hausvater etwas von dem Yams ab, vermischt es mit Öl und legt es zusammen mit ungekochtem Yams am Eingang des Gehöfts nieder und sagt: „Das gehört allen denjenigen, die am Zaune wohnen." Ebenso macht er es an der Haustür und sagt: „Das gehört allen denjenigen, die bei mir wohnen." Dann geht er an den Webstuhl, bringt ihm sein Opfer und sagt: „Das gehört allen den Künstlern, die mir geholfen haben." Gemeint sind in allen drei Fällen nicht etwa Menschen, sondern unsichtbare Mächte. Dann legt er alle seine Zaubermittel ab und opfert auch ihnen. Ist er nicht Weber, sondern hat ein anderes Handwerk, so opfert er diesem Handwerkszeug. Die Götterfklaven haben nun noch besondere Verpflichtungen gegen die Dämonen, denen sie dienen. Dann aber beginnt man nun Yamsbrei zu kochen und Gäste einzuladen. Nach dem Essen trinkt man Palmwein. Am Nachmittag badet man, zieht neue Kleider an und geht zum Tanzplatz. Dort wird nun getanzt, getrommelt und getrunken, nicht nur bis zum andern Morgen, sondern fünf Tage lang, wobei man sich gegenseitig zum Essen einladet.

Die verschiedenen Geheimbünde und die Verehrer der vielen Gottheiten und Dämonen haben ihre besonderen Feste. Hierbei gibt es allerlei Tänze von Masken. Man trägt diese Masken auch auf dem Kopf und erscheint so übermenschlich groß.[2] Man geht zu diesem Zweck auch auf Stelzen.[3] Man behängt sich mit allerlei seltsamen Ver-

[1] So heißt der Gott, dem sie geopfert haben.

[2] Mansfeld, a. a. O. S. 10. 211—213.

[3] z. B. bei den Duala in Kamerun.

kleidungen und stellt so den Dämon dar, dessen Fest man feiert. Auch hierbei wird Geheimsprache gesprochen. Es werden Lieder gesungen, die sonst nicht gesungen werden dürfen. Man macht auch eine unheimliche Musik[1] z. B. mit einer Reibetrommel, die unerhört laute übermenschliche Töne hervorbringt.

Das alles geschieht keineswegs zum Vergnügen. Ein großer Teil der Leute ahnt ja nicht, wer hinter der Verkleidung steckt, und wer die Töne hervorbringt. Die Tänzer selbst geraten in Ekstase und sind überzeugt, daß der Dämon in ihnen ist. Man will mit diesen Mitteln unsichtbare Kräfte sich günstig stimmen. Daß diese Gebräuche von schlauen und habsüchtigen Leuten für ihre privaten Zwecke ausgenutzt werden, ist aber keine Besonderheit der Afrikaner, sondern allgemein menschlich.

Das Bedürfnis nach Sühne, wie es das Volk empfindet bei dem großen Sühnefest, wie es in Togo dem Erntefest voran geht, kann aber auch von dem Einzelnen spontan empfunden werden. So berichtet Spieth, daß manche Leute im Traum beunruhigt werden und nun sich überzeugen, daß Gott ihnen etwas sagen will. Ein solcher Mensch geht zum Gottespriester und erzählt ihm seine Geschichte. Der Priester opfert dann für ihn ein weißes Schaf und der Mensch spricht folgendes Gebet: „Ich bitte, ich bin im Unrecht. Hier bringe ich die Gabe, welche du von mir haben wolltest, damit du mir nicht mehr zürnst. Habe nun wieder ebenso acht auf mich, wie du es früher gehabt hast." Darauf fragt ihn der Priester: „Wie hast du gesagt?" Und der Beter antwortet: „Früher wußte ich es nicht, ich dachte, ich könnte durch meine eigene Kraft arbeiten. Ich wußte nicht, daß er es

[1] vgl. Hobley a. a. O. S. 75.

ist, der mir Gesundheit schenkt, deswegen hat er selber es mir verkündigt. Alles, was er von mir fordert, will ich ihm auch geben. Möge er kräftig auf mich acht haben." Er hat nun allerlei Bitten um Hilfe, darunter auch die, daß er für 50 Pfennig bekommt, wenn er für 25 Pfennig kauft. Trotz dieser naiven Selbstsucht enthält das Gebet hohe Schönheiten und ist überraschend bei einem Volk, das keine Religionsbücher hat. Aber wenn wir nunmehr von Dämonen und Göttern zu sprechen haben, werden wir sehen, daß diese Reinheit der Gottesvorstellung keineswegs vereinzelt ist.



Mädchenweihe.

7. Dämonen und Himmelsgötter.

Es ist noch gar nicht so lange her, daß man die Religionen Afrikas als Fetischismus bezeichnete und glaubte, damit die Sache genügend gekennzeichnet zu haben. Wir sind heute davon überzeugt, daß die Verehrung irgendwelcher zauberischer Gegenstände gar nicht als besonderes Charakteristikum der afrikanischen Religionen anzusehen ist. Wir finden im Gegenteil, daß die Amulette und Talismane sich mit allen möglichen Religionsformen verbinden. Es ist nicht nur der muhammedanische Soldat, der sich durch solche Mittel zu schützen sucht, sondern auch die christlichen Soldaten verschiedener Konfessionen pflegen Himmelsbriefe als Schutz gegen die Kugeln der Feinde zu tragen. Man könnte ganze Bände schreiben über den Fetischismus in höheren Religionsformen. Jene Anschauung von den Religionen Afrikas ist aber auch um deswillen so falsch, weil das, was man in Westafrika besonders gern als Fetisch bezeichnet, gar keine Fetische sind. Wenn sich auch nachweisen ließe, daß das portugiesische Wort, dem das Wort Fetisch entstammt, gerade diese westafrikanischen Kultgegenstände bezeichnet, so ist doch damit nicht erwiesen, daß der Begriff, den wir heute mit dem Wort „Fetischismus" verbinden, sich irgendwie deckt mit dem, was die Westafrikaner an sinnenfälligen Religionsübungen besitzen. Sollten wir die mancherlei Kulte, die z. B. in Togo von Priestern und Priesterinnen ausgeübt werden vor seltsamen Lehmgebilden, die von Zäunen eingeschlossen sind, irgendwie unter gemeinsamem Namen zusammenfassen, so ist dafür der Ausdruck „Dämonenkult" angebracht. Es handelt sich um Wesen mit über-

menschlichen Kräften, deren Tätigkeit aber in der Regel auf eine oder einige Funktionen beschränkt ist, und deren Verehrung vorwiegend oder ausschließlich von dem Wunsch getragen wird, allerlei rein irdische Interessen zu fördern.

Wir sprachen schon früher davon, daß die Seelen der Verstorbenen sich in Dämonen verwandeln und dann als Spukdämonen die Leute erschrecken. Es versteht sich von selbst, daß diese Spukdämonen nicht nur dem Seelenglauben ihre Entstehung verdanken, sondern daß die Schrecken der Wildnis, die Dunkelheit der Nacht und die sinnbetörende Glut des Mittags, Schreckensträume und Halluzinationen ihren Anteil an ihrer Entstehung haben. Unter dem Unfug, den diese Dämonen anstellen, ist eins besonders bemerkenswert, daß sie die Bäume, die am Tage mit viel Mühe gefällt sind, am andern Tage wieder aufstehen lassen. Seltsam ist auch das Mittel, das man gegen solchen Spukdämon anwendet. Eine menschenähnliche Figur, mit Pech bestrichen, wird in die Nähe der Lichtung gesetzt mit einer Schüssel Brei in der Hand. Das Gespenst verlangt von dem Brei zu essen, und da es keine Antwort bekommt, schlägt es die Figur und bleibt am Pech hängen und kann dann beseitigt werden.[1]

Ernster ist der Kampf mit den Krankheitsdämonen. Auch bei ihnen ist der Zusammenhang mit den Seelenvorstellungen noch ersichtlich. Verrücktheit wird durch die Tätigkeit der Geister Verstorbener erklärt.[2] Aber auch die Krankheitsdämonen haben daneben andere Quellen

[1] mündlich von dem Duala Njo̱ a Dibo̱ṅe̱. Vgl. die Spukdämonen mit langen Schwänzen bei den Masai, s. Hollis S. 128. 129. Die Buschspringer und Menschenfresser bei den Hottentotten bei L. Schultze, Aus Namaland und Kalahari. Jena. 1907. S. 392. 402. 404.

[2] s. S. 70.

ihrer Entstehung. Wenn z. B. in Ostafrika Kinyamkera als Krankheitsdämon und auch als Spukgeist mit einem Arm und einem Bein auftritt, so liegen hier doch sicher Furchtvorstellungen zu Grunde, die sich nicht nur auf die Menschenseele beziehen.[1] Daran ändert die Tatsache nichts, daß jeder Mensch Kinyamkera haben soll — außerhalb des Menschen verbinden sich damit eben höhere Kräfte. Das beliebteste Wort in Ostafrika für den Krankheitsdämon ist aber phepo „der Hauch", ja auch das arabische Wort djin, womit man die riesigen Naturdämonen der Wüste bezeichnet, ist für die Krankheitsdämonen eingeführt.[2] Die Bekämpfung dieser Dämonen geschieht durch Trommeln und Tanzen. So sucht man den Patienten zu bewegen, den Namen des Dämon zu nennen.

Einen weiten Raum im Denken der Afrikaner nehmen die Naturdämonen ein. Die Erde wird viel verehrt. Sie gilt als die Frau des Himmels, als die Mutter des Lebenden. Aus diesem Grunde bittet man sie um Kindersegen.[3] Der Ewemann schlägt mit der Hand auf die Erde und ruft sie dadurch mit einem Eide zum Zeugen seiner Unschuld an. Man hält die Verehrung der Erde mit Recht für sehr alt, und ihr Kultus streift bereits an die Anbetung der hohen Himmelsgötter.[4]

Aber nicht nur die ganze Erde, sondern auch einzelne Teile werden verehrt. Irgendwelche Stellen, z. B. Termitenhügel, die durch besondere Ereignisse die Aufmerksamkeit erregt haben, werden Gegenstand des Kultus. So erscheinen u. a. Berge, Höhlen, Flüsse, Wälder als Sitz dämo-

[1] Klamroth a. a. O. S. 66.
[2] Klamroth a. a. O. S. 67 ff. s. oben S. 33, 36.
[3] Spieth, die Religion der Eweer in Süd-Togo, S. 58.
[4] Vgl. nzambi S. 118.

nischer Kräfte. Gutmann[1] hat uns in seinem schönen Buch über die Dschagga einen Blick in die bunte Sagenwelt tun lassen, die sich da um den Kilimandjaro herum findet. Die geheimnisvollen Gletscher unter der Tropensonne fordern ja die Phantasie besonders heraus. Die Waldgeister haben in Ostafrika Verwandtschaft mit den Krankheitsdämonen. Der Mwenembago „der Waldherr“ der Saramo fungiert gelegentlich als Krankheitsdämon, und der vom Dämon befallene Zauberdoktor läuft in den Wald und wird von da aus zurückgebracht.[2] Die Schilderung der Waldgeister in Togo legt die Vermutung nahe, daß hier die Beobachtung des Schimpanse auch eine Rolle spielt, und daß also auch hier mythologische Stoffe sich mit sinnlicher Wahrnehmung verbunden haben.[3]

Die Schrecken der Steppe verkörpern sich z. B. dem Siba in einem Dämon, den er Irungu nennt, und dessen Diener die Löwen sind, die seine Feinde verfolgen.[4] Besonders reich pflegt das Wasser an Dämonen zu sein. Sie gelten für Wassermenschen, die auch aus dem Wasser herauskommen und Menschen heiraten.[5] Die Beziehung zu Seelenvorstellungen liegt hier wieder auf der Hand. Verschiedene Märchen z. B. bei den Kinga, Konde, Sotho erzählen davon, daß ein Kind, das tot war, aus dem Wasser wiedergeholt wurde, z. B. durch die Liebe einer Mutter.[6] Diese Menschen zerfließen wieder zu Wasser, wenn man sie

[1] Vgl. Die Dichtung der Afrikaner, S. 53.
[2] s. Klamroth a. a. O. S. 52 ff., s. oben S. 58.
[3] Spieth, die Ewestämme, S. 578, 684.
[4] Rehse, Kiziba. Stuttgart 1910.
[5] Spieth, die Ewestämme, S. 548, 576, 686.
[6] Wolff, Grammatik der Kingasprache. Berlin 1905. S. 139—141, 145—151. Schumann, Grundriß einer Grammatik der Kondesprache. Berlin 1899, S. 81 f. Vergl. Die Dichtung der Afrikaner. S. 156.

schilt. Aber auch hier werden gewiß sinnliche Wahrnehmungen mit hineinspielen. Das Auftauchen eines runden Robbenkopfes aus dem Wasser kann sehr wohl die Phantasie anregen, daß man an Wassermenschen denkt. Diese Wassergeister sind besonders in Kamerun sehr gefürchtet. Das plötzliche Auftreten von Nebel, das Erscheinen von Mückenschwärmen auf dem Wasser führt man auf ihre Wirkungen zurück.[1] Daß sie bei Fischervölkern eine größere Rolle spielen als bei Völkern, die den Fisch nicht essen, liegt auf der Hand.

Bei der Besprechung der Himmelsdämonen ist zuerst der Himmel selbst zu nennen, der als der Gatte der Erde gedacht wird. Eine tiefe Auffassung dieses Kultus hatte jener Ewepriester, der auf die Frage, warum er den Himmel verehrte, zur Antwort gab: „Oder hast du je die Grenze des Himmels gesehen?"[2] Neben dem Kultus des Himmels finden wir die Verehrung einzelner Himmelserscheinungen wie der Sonne, des Gewitters, des Regens. Die Sonne wird mehrfach geradezu als Gottesname gebraucht.[3] Das Gewitter deutet der Westafrikaner ähnlich wie der Deutsche als die Stimme des zornigen Donnergottes und seiner sanften Gemahlin, die ihn beschwichtigen will.[4] In Ostafrika ist es die Wechselrede des roten und des schwarzen Gottes, von denen der eine den Menschen feindlich, der andere ihnen freundlich gesinnt ist.[5]

[1] Mündlich von Njo̱ a Dibo̱ṅe̱.

[2] Spieth, Kolonialkongreß 1905. S. 496.

[3] Vergl. den Sonnenkultus der Waisansu bei E. Obst, die Landschaften Issansu und Iramba (Deutsch-Ostafrika). Mitteilungen der Geogr. Gesellschaft in Hamburg. Bd. 26. Heft 2. S. 115 ff.

[4] Spieth, die Ewestämme, S. 425. Vergl. die Dichtung der Afrikaner, S. 26, 27. Bei den Kaffern ist umgekehrt die Frau die zornige; s. Callaway a. a. O. S. 401.

[5] Hollis, The Masai, S. 264, 265.

Der Himmel als Regen ist der Gottesname bei den Masai wie bei den benachbarten Völkern,[1] und da der Regen ja den Hirten- und Bauernvölkern die Grundlage ihres Wirtschaftslebens bedeutet, sind die Kulte, die auf die Erzielung von Regen ausgehen, besonders häufig. Von Spuren einer Verehrung des Mondes habe ich schon wiederholt gesprochen.[2] Andern Gestirndienst kann man nicht nachweisen. Einzelne Sterngruppen wie die Plejaden, der Orion spielen eine Rolle im Märchen, besonders bei den Buschleuten, auch die Venus erhält mythologische Namen, wie „die um die Nachmilch bittet,“[3] „die zweite Frau (die das Haus fegt)“, aber sie sind nicht Gegenstand der Verehrung.

Wir sahen, daß die Verwandlung der Seele in einen Baum dem Denken des Afrikaners nicht fern liegt. Aber auch sonst stellt man sich Bäume als Wohnungen von Geistern vor z. B. in Ostafrika den seltsam geformten Affenbrotbaum. Die Ölpalme, die dem Westafrikaner ein so wichtiges Nahrungsmittel gibt, wie es das Palmöl ist, wird von ihm nicht gefällt, ehe er nicht durch ein Gebet sich die Erlaubnis dazu erwirkt hat[4]. Man ißt nicht von der neuen Ernte, ehe man nicht die Ernte geweiht hat[5]. So wird das geheimnisvolle Leben und Wachsen der Pflanze in Vegetationsdämonen verkörpert, deren Verwandtschaft mit den Geistern der Unterwelt wir schon erwähnt haben[6]. So betet denn auch der Mosutho zu den Ahnen oben und zu den Ahnen

[1] Z. B. bei den Kamba und Kikuyu.

[2] Diese Verehrung findet regelmäßig statt bei den Basa, s. Schürle a. a. O. S. 42. Ein Gebet an den Mond, s. in „die Dichtung der Afrikaner“ S. 58.

[3] Kropf a. a. O. S. 97.

[4] s. S. 71.

[5] s. S. 71.

[6] Vgl. auch den Baumkult der Galla bei Paulitschke. a. a. O. II. S. 34.

unten um Regen, wenn er ackern will.[1] Damit charakterisieren sich die Vegetationsdämonen ganz besonders als Kulturdämonen. Sie begleiten die Arbeit der Menschen, sie regeln das Jahr durch Saat und Ernte und die dabei üblichen Feste, sie binden die Volksgemeinde zusammen durch das gemeinsame Gebet um Regen und die gemeinsame Erntefreude.

Die Kulturdämonen sind jedoch nicht auf die Vegetation beschränkt. Wir sahen schon, daß der Togomann zu den „Künstlern" seines Handwerks betet. Auch diese Kräfte müssen wir als Kulturdämonen bezeichnen.[2]

Wir haben aber noch eine Art von Dämonen zu erwähnen, das sind die Schutzdämonen.

Zu dieser Gruppe gehören sehr viele der in Togo verehrten Numina. Man begehrt Schutz für sein Haus, seine Familie, für seine Gesundheit, sein Geschäft. Da bieten die mancherlei Dämonen ihre Hilfe an, um gegen feindliche Kräfte und feindliche Menschen Schutz zu verleihen. Dabei ist man sich bewußt, daß eine ganze Anzahl dieser Kulte nicht im Lande heimisch, sondern als fremder Kult von auswärts eingeführt ist. Wie einst die Griechen wußten, daß die Verehrung des Dionysos ein fremder, später eingeführter Kult war, so wissen die Eweer heute noch sehr wohl die heimischen von den Wanderdämonen zu unterscheiden. Da die Aufgabe dieser Dämonen Schutz ist, berührt sich ihr Kult mit den Geheimbünden, die ja schließlich auch den Zweck haben, sich Schutz zu verschaffen.

Außerdem gibt es die persönlichen Schutzgeister der einzelnen Menschen, die wir als eine besondere Art höherer Seelen schon wiederholt genannt haben.[3] Bei einem großen

[1] s. S. 70.

[2] Vgl. die Umwandlung des Marktes S. 96.

[3] Vgl. Westermann, Über die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe- und Tschivolk. 1904.

Teil dieser Kulte kann man zweifelhaft sein, ob es sich nicht eigentlich mehr um Götter als um Dämonen handelt. Aber diese Wesen, von deren Verehrung wir sprechen, reichen doch nicht an das hinan, was wir sonst unter Himmelsgöttern verstehen. Mag auch das eine mehr diesseitige, das andere mehr jenseitige Züge tragen, aber als wirklich überweltliche Macht erscheinen sie alle nicht, sie haben auch kein überweltliches Dasein, sondern bleiben im Bereich des diesseitigen, und sie treten nicht hervor als wirklich klar umschriebene Persönlichkeiten, sondern sie sind eigentlich nichts weiter als die Funktion, die man ihnen beilegt. So richtet sich denn auch die Absicht des Kultus auf die Erreichung rein diesseitiger Zwecke.[1]

Es gibt nun aber eine Reihe von Namen bei den verschiedenen Völkern Afrikas, bei denen wir doch an Himmelsgötter denken können, wenn auch natürlich die Vorstellungen sich mannigfach mit niederen Vorstellungen berühren. Ich möchte zunächst diese mannigfachen Berührungen wenigstens andeuten. Daß die Gottesnamen muzimu, mulungu, mukuru bezw. unkulunkulu Beziehungen zum Ahnenkultus haben, ist schon wiederholt erwähnt. Wenn die Duala zu Gott Loba sagen, das sonst der Himmel heißt und wahrscheinlich identisch ist mit dem Gottesnamen Iruva „Sonne", den wir in Ostafrika finden, so liegt der Zusammenhang mit Naturdämonen auf der Hand. Auch die Ewe sprechen von ihrem Mawu gelegentlich so, daß man ihn für einen Himmelsdämon halten könnte.[2] Daß das Masaiwort für Gott Ngai auch Regen heißt, läßt diesen Gott als Wetterdämon erscheinen. Beziehungen zum Tierkult finde ich nicht. Der in einem Gebiet von Deutsch-Ostafrika auftauchende

[1] Vgl. Wundt, Völkerpsychologie II, 3. S. 424.
[2] Spieth, Die Ewestämme. S. 423 f.

Gottesname Nguluvi erinnert verdächtig an das Wort für „Schwein", aber Sachkenner bestreiten, daß eine Beziehung besteht. Anklänge an Heroenkult sind indes nicht zu leugnen. Die Siba und Ruanda haben einen Heros, den man Riangombe „den Rinderesser" nennt, und von dem ähnliche Geschichten erzählt werden wie von Herakles.[1] Er wird auch vor der Zeit getötet. Diesem Heros weiht man sich und hofft von ihm besondere Lebenskräfte zu bekommen.[2] Der Kultus erinnert an Götterkultus, aber er ist davon verschieden. Von ähnlichen Heilbringern erzählt man auch sonst, aber sie sind nicht Götter.[3] Nur von einem solchen Mythus scheint sich ein Zusammenhang mit der Gottesvorstellung nachweisen zu lassen. Das ist die Geschichte von dem Mann, aus dessen geschwollenem Knie die ersten Menschen hervorgingen, die dann hernach auch von ihm unterwiesen wurden.[4] Der Gottesname der Hottentotten Tsu-//goab kann daher kommen, denn er heißt „Wundknie". Aber wie wir sehen, spielen hier anthropogonische Mythen hinein, und diese führen nicht immer zu erhabenen Gottesvorstellungen. Der Huveane[5] der Basutho ist mehr ein Eulenspiegel, als eine ernste Person, und doch soll er die Menschen gebildet haben. Wie nahe er trotz seiner burlesken Seite an die Gottesidee streift, beweist, daß man bei der Mission unter den Venda einmal die Frage aufwarf, ob man

[1] Rehse, a. a. O. S. 371.

[2] P. Loupias, Anthropos III, p. 1—13; Roehl, Nachrichten aus der ostafr. Mission. Bd. 24, S. 63—66.

[3] Vgl. Die Dichtung der Afrikaner. S. 54ff.

[4] Vgl. Hollis, The Masai. S. 153. The Nandi. S. 98. A. Hamburger, Religiöse Überlieferungen und Gebräuche der Landschaft Mkuwe (Deutsch-Ostafrika). Anthropos. 1909. S. 298. 303.

[5] Vgl. Huwe als Gottesname der Buschleute — nach Vedder, Zeitschrift für Kol.-Sprachen I, S. 6.

den dort ensprechenden Namen nicht als Gottesnamen für den christlichen Unterricht einführen sollte.[1] Welche Schwierigkeiten hier oft vorliegen, um über den Gottesnamen etwas zu erfahren, möchte ich an einigen Beispielen zeigen. Bei den Herero war mukuru „der Alte“ längst als Gottesname in der Mission im Gebrauch, als man dahinter kam, daß die Leute noch zwei weitere Namen hatten, karunga und ndjambi. Karunga wurde im portugiesischen Westafrika als kalunga angerufen, ndjambi fand sich bis nach Kamerun und schien der alte gemeinsame Gottesname der westafrikanischen Bantuvölker zu sein. Die Kongo nannten ihn sogar nzambi ampungu „der allmächtige Gott“.[2] Aber dieser selbe Gottesname hatte bei den Duala in Kamerun schon die harte Nebenbedeutung gewonnen „das Geschick, das Unheil“ und wurde von den benachbarten Subu geradezu als Name für „Krankheit“ verwandt. In dem gewöhnlichen Dualagruß: „Was plagt?“ Antwort: „nyambe!“ ist die Bedeutung so unfreundlich, daß die Mission den Gruß abschaffen möchte. Wie hier ein Schwanken des Gottesbegriffs vom Heilbringer zum Unheilbringer zu bemerken ist, so auch sonst. Jener Basuthofürst sagte den Missionaren, sie könnten von einem guten Gott sprechen, wenn sie wollten, aber sie sollten nicht sagen, daß ihr Modimo gut wäre.[3] Dasselbe Wort Obasi, das manche Kamerunstämme für Gott haben, und das in andern sudanischen Sprachen „Himmel“ bedeutet, fand sich im Ewe in der Form Abosam als geeignet, um den Teufel

[1] Doch ist zu bemerken, daß die Lautgesetze nicht stimmen, und daß das Wort sich deshalb als Lehnwort charakterisiert.

[2] Mary Kingsley deutet nzambi als die Erde (weiblich) und nzambi ampungu als den Himmel (männlich). a. a. O. 130. 131. 403 ff.

[3] W. Schneider, Die Religion der afrikanischen Naturvölker. Münster. 1891. S. 74.

der Bibel zu benennen. So schwer ist es, den wirklichen Gottesnamen zu finden.

Die Konde haben für gewöhnlich den Gottesnamen Kiala, der vielleicht der Himmel bedeutet, aber in Zeiten besonderer Not betet der Häuptling zu Mbamba für sich und sein Volk.[1] Hinter all den verworrenen und unklaren Vorstellungen steckt doch eine primitive Sehnsucht nach Leben und Hilfe, die der Buschmann in seinem Gebet in das Wort „Vater“ kleidet, und ich glaube, daß ähnliches sich auch anderswo beobachten läßt. In diesem Vertrauen, mit dem der Mensch sich zu dem von ihm angerufenen Gott wendet, ist doch wenigstens ein Anfang einer höheren, moralischen Gottesvorstellung enthalten. Ich glaube, die Sache liegt analog der Entwicklung des moralischen Bewußtseins überhaupt. In den niederen Religionsformen gilt im allgemeinen die Pflicht moralisch zu handeln nur gegen den Volksgenossen. Der Fremde ist Ausbeutungsobjekt, und je mehr ihm abgenommen wird, um so mehr wird der Besitz des eigenen Stammes gefördert. Ihm gegenüber ist also Betrug, Diebstahl, Mord eine Pflicht, nicht ein Verbrechen. Derselbe Kafferhäuptling, der Diebstahl in seinem Volk aufs schwerste bestraft, behält das den Weißen gestohlene Gut.[2] Wenn jemand diesen Gedankengängen des Afrikaners begegnet, ist er in der Regel sehr entrüstet darüber und hält sie für einen Beweis großer moralischer Minderwertigkeit. Das hindert aber nicht, daß vielleicht derselbe Mensch die Anwendung unmoralischer Mittel gegen die Eingeborenen damit entschuldigt, im Verkehr mit Wilden sei das erlaubt. Ich sehe dazwischen keinen Unterschied. Die höhere Stufe ist die, in der man sich zur

[1] Fülleborn a. a. O. S. 318—320. 322.

[2] Kropf a. a. O. S. 87. 88. 182. 183.

moralischen Handlung verpflichtet hält, nicht nur gegen den Volksgenossen, sondern gegen jedermann, welcher Nation, Rasse, Religion er auch angehören mag. So stehen die Dinge theoretisch. Praktisch ist es nun so, daß der Afrikaner keineswegs nur gegen den Volksgenossen moralisch handelt. Gerade in Afrika sind die Fälle außerordentlich selten, daß z. B. ein Missionar von Afrikanern erschlagen ist. Zumeist ist er unter den völlig ungebildeten Afrikanern, wenn er auch keinerlei Schutz hat, absolut sicher. Ich weiß von keinem Fall, wo die Frau oder das Kind eines Missionars von Afrikanern eine Unbill erlitten hätte, trotz aller Kriege und Aufstände, und berühmt ist ja die Treue von Livingstones Dienern, die seinen Leichnam auf wochenlangem Marsch an die Küste brachten. Hier greift die soziale Pflicht gegen den Menschen weit über den Stamm hinaus. Und so wird es auch beim Gottesbewußtsein sein. Mit diesen mancherlei Vorstellungen, die aus andern religiösen Gebieten stammen, verbindet sich doch ein tiefes Sehnen nach Hilfe, das über die Schranken des Volksgeistes hinausgreift in einem Vertrauen, das für gewöhnlich die geistigen Kräfte des Afrikaners übersteigt.[1]

So kommt es, daß manche afrikanische Gebete uns anmuten, als müßten sie aus einer höheren Religion stammen. Günstig hat es dabei gewirkt, daß die bildende Kunst in Afrika bescheiden ist. Die Freude an den herrlichen Göttergestalten hat den griechischen Olymp beleben helfen, das fällt in Afrika weg. Auch die Fratzen und der Prunk indischer Götterfeste sind bei den technischen Mitteln, die dem Afrikaner zu Gebote stehen, undenkbar. So blieb der Kult einfach, wo überhaupt einer stattfand, und man konnte nicht

[1] Vgl. die Gebetsversammlung, Fülleborn, a. a. O. S. 10.

in bunten und komplizierten Polytheismus geraten. Außerdem fehlten gelehrte Priester, die die kosmogonischen Mythen mit den Kulten verbunden hätten. Diese Mythen blieben so meist im Bereich der mythischen Märchenerzählung und ohne Beziehung zu der praktischen Religion. Im Sudan findet sich allerdings ein Ansatz auch zu einer religiösen Kosmogonie. Die Eweleute haben mehrere Himmelsgötter, denen überweltliches Dasein nachgesagt wird, die auch verschiedene Kulte und Kultgegenstände haben. Ein Volk wie die Siba mit ihrer blutigen Herrscher- und Kriegsgeschichte, hat auch eine Göttergeschichte, die uns an klassische Vorstellungen erinnert. So kann man also von Ansätzen zum Polytheismus wohl sprechen. Aber abgesehen von dem allen hat der Afrikaner einen naiven Monotheismus, wenn ich das Wort dafür gebrauchen darf, der über allen seinen anderweiten Religionsvorstellungen steht.

Wenn man die Psalmen und Gebete liest, die z. B. bei den Masai üblich sind,[1] und die z. T. direkt biblische Erinnerungen in uns wach rufen, dann liegt nun doch die Frage nahe: Aber ist das alles denn nun wirklich echt afrikanisch, oder haben wir hier Motive vor uns, die aus anderen Quellen stammen? Wir haben schon im Anfang darauf hingewiesen: Wir sind heute davon überzeugt, daß eine hellfarbige Rasse als Viehzüchter von Norden nach Afrika eindrang und die vorhandenen nigritischen Stämme durchsetzte.[2] Gerade diese Hamiten sind die Träger jener höheren Gottesvorstellungen und wohl die Ursache, daß Dämonen-

[1] Vergl. „die Dichtung der Afrikaner“, S. 105 ff. Vergl. auch die Gebete der Galla, bei denen allerdings abessinisch-christliche Einflüsse nicht ganz ausgeschlossen sind, auf S. 142 ff., und das naive Gebet der Kikuyu, S. 141.

[2] Vgl. C. Meinhof, die Sprachen der Hamiten. Hamburg. 1912.

kulte und Zauberkulte in Ostafrika zurücktreten, dagegen Ahnen- und Tierdienst die Herrschaft hat. Aber woher brachten diese Menschen ihre höheren religiösen Anschauungen? Wenn sie aus dem Norden kamen, standen sie vielleicht in alter Zeit in Verbindung mit Vorderasiaten und Europäern und trugen so fremde Religionsvorstellungen nach Afrika. Wir können das nicht beweisen, obwohl es sehr wahrscheinlich ist; aber wir können geschichtliche Vorgänge zur Erklärung vorgeschichtlicher heranziehen. Mit anderen Worten: Wir können hinweisen auf das tatsächliche Eindringen fremder Religionen in die afrikanische Vorstellungswelt, und diese Erscheinung soll uns im nächsten Vortrag beschäftigen.

Sonnenkult der Wairambo.

8. Einfluß fremder Religionen.

enn Buschleute und Pygmäen die ältesten Bewohner Afrikas sind, dann müssen wir darauf verzichten, über die Herkunft ihrer Religion etwas zu sagen. Wir wissen, daß auch in Südeuropa Pygmäen gelebt haben und hier und da in Asien noch leben, aber wir wissen nicht, wo ihre Heimat war. Die Nigritier mit wolligem Haar finden wir in Afrika und in der Südsee, besonders auf Neuguinea. Die Annahme, wie sie von Luschan vertritt[1], hat wohl viel Wahrscheinliches, daß diese Rasse sich aus der dunkeln, langhaarigen Urrasse abgezweigt und dann Zentralafrika und einen Teil der Südsee besiedelt hat. Frobenius hat darauf hingewiesen[2], daß in den Kulten der Westafrikaner sich ganz eigentümliche Anklänge an Südseekulte zeigen — ich erinnere besonders an die Masken, die bei den Tänzen gebräuchlich sind. Man hat das erklärt durch malaiischen Einfluß, der von Indonesien her zum Sambesi gelangte und von da sich bis ins Kongobecken drängte und so an die Westküste Afrikas kam.[3] Das ist nicht ausgeschlossen, denn Madagaskar steht heute noch unter malaiischem Einfluß, und das in Afrika viel gebrauchte Xylophon stammt sogar, wie seine Stimmung zeigt, aus Siam.[4] Aber ich meine, man kann auch mit der andern Möglichkeit rechnen, daß nämlich die Nigritier der Südsee und die afrikanischen

[1] Rassen-Anthropologie, Umschau. 1911. S. 734 ff.

[2] Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin. 1898.

[3] Ankermann, Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika. Zeitschrift für Ethnologie. 1905, 1.

[4] Nach E. von Hornbostel.

Nigritier gemeinsames religiöses Gut auf ihre Wanderung mitgenommen haben. Das hat sich in Afrika an der Westküste am reinsten erhalten, weil hier der Einfluß der Hamiten am schwächsten war.

Wenn das richtig ist, dann hat die Besiedelung Afrikas durch die Nigritier auch eine erste Einführung fremder Religionen nach Afrika gebracht.

Das ganze Wirtschaftsleben der Hamiten hängt, wo sie nicht wie in Nordafrika zu komplizierteren Kulturformen vorgeschritten sind, meist mit dem Rind zusammen. Auch ein Teil der Bantuvölker gibt dem Rinde diese Stellung, während die übrigen, wie die eigentlichen Nigritier dem Hackbau obliegen. Nun ist es eine große Frage, wann und wo man zur wirtschaftlichen Nutzbarmachung des Rindes geschritten ist. Der bekannte Wirtschaftsgeograph E. Hahn kommt zu dem Schluß, daß Babylonien wohl die Heimat der Rindviehzucht ist, und daß man Rinder ursprünglich zu religiösen Zwecken hielt zum Opfer und zum Ziehen des Götterwagens.[1] Wenn man bedenkt, welche langsame und geduldige Arbeit dazu gehört um ein so großes Tier wie das Wildrind zum Haustier zu machen, wird man zugeben müssen, daß sehr starke Motive dazu vorgelegen haben müssen, und die werden vermutlich in der Religion liegen. So wird es nicht zufällig sein, daß die Rinderhirten Afrikas noch heute allerlei Handlungen bewahrt haben, die als religiöse Verehrung des Rindes zu deuten sind. Manche totemistische und ahnenkultische Anschauungen sind wahrscheinlich von den Hamiten importiert. Sie zogen mit ihren Herden natürlich nicht da, wo große Wälder und Viehkrankheiten sie hinderten. So blieb das tropische West-

[1] Die Entstehung der Bodenwirtschaft. Scientia. 1911. S. 139—153.

afrika verhältnismäßig frei von ihnen, während die Religionen Ost- und Südafrikas noch heute von hamitischem Geist durchzogen sind. Zu diesem religiösen Besitzstand gehört auch jener naive Monotheismus, von dem ich sprach, wie er sich besonders bei den ostafrikanischen Masai recht deutlich findet. Diese Hamiten haben also Formen einer komplizierteren Religion mitgebracht, ich sage absichtlich nicht, einer höheren. Denn solche abstoßenden Handlungen wie das Kinderopfer, das in vorderasiatischen Religionen üblich war, soll z. B. bei den Galla in Ostafrika heute noch im Gebrauch sein.[1]

Diese Hamiteninvasion ist wohl nicht eine einmalige gewesen. Aber wir wissen darüber nichts, als was sich erschließen läßt aus den körperlichen Eigenschaften der Völker, ihrer Sprache und ihrer äußeren Kultur, besonders auch aus der Rinderzucht.

Man hielt lange Zeit die Kultur Ägyptens für ursprünglich. Heute leitet man sie von der babylonischen ab. Wenn das richtig ist, dann liegt hier nun die älteste, geschichtlich bezeugte Einwanderung einer asiatischen Religion nach Afrika vor. Sie hat sich hier selbständig weiterentwickelt und die Tiere des Nils, das Krokodil und den Ibis, auch die Katze in ihr System aufgenommen, aber sie kann die Zusammenhänge mit Babylon nicht verleugnen. Hier gibt es nun auch schon religiöse Bücher in Afrika, also zu einer Zeit, wo Deutschland noch jahrtausendelang auf die Schrift zu warten hatte.

Die neueren Ausgrabungen in Kreta zeigen uns, daß es hier eine selbständige alte Kultur gab, über deren Herkunft wir noch nicht genügend unterrichtet sind; aber wenn

[1] Ph. Maud, Exploration in the Southern Borderland of Abessynia. Geographical Journal. 1904. S. 567.

man den Homer liest, hat man doch den Eindruck, daß Afrika damals schon im Bereich dieser vorgriechischen Kultur lag, und so muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß auch von Kreta aus außerafrikanische vielleicht europäische Religionsformen importiert wurden. In historischer Zeit geschah das jedenfalls, doch ehe wir darauf eingehen, müssen wir auf das Eindringen phönizischer Kulte in Karthago hinweisen. Afrikaner wie Hannibal und Hasdrubal zeigen in ihrem Namen den alten kananitischen Gott Baal, „der Herr". Hier ist also sicher ein vorderasiatischer Kult mit semitischer Sprache in Afrika geübt worden. In Ägypten war durch die Perserkönige persische Religion bekannt geworden, und griechische Sprache und Bildung verschaffte sich Eingang, besonders nachdem Alexander der Große auch politisch das Übergewicht des Griechentums gesichert hatte. Da vollendete denn auch die griechische Religion ihren Einzug in Ägypten. Nach dem Fall Karthagos strömte dann die griechisch-römische Kultur ungehindert nach Nordafrika ein. Ich glaube, wir können uns den Einfluß dieser Kultur gar nicht groß genug vorstellen. Die Sahara enthüllt noch fortgesetzt Spuren römischer Ansiedlungen.[1] Ich möchte nur erinnern an die riesigen Mengen von Tieren, die zu den Spielen nach Italien gebracht wurden. Welche ungeheuren Unternehmungen waren hierzu nötig! Und mit ihnen drang römisch-griechisches Wesen bis in ferne Fernen. Reinisch hält es für möglich, daß z. B. der Name der Irob-Saho in Abessinien von Rom[2] herkommt.[3]

[1] vgl. auch Stuhlmann, ein kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aures. Hamburg. 1912.

[2] Natürlich Ost-Rom.

[3] Die Sprache der Irob-Saho in Abessinien. Wien. 1878. S. 3. 4.

Aber auch die Invasion semitischen Heidentums in Karthago ist nicht vereinzelt geblieben. Die großen Monolithe in Axum in Abessinien, die die größten sind, die es überhaupt gibt, sind von semitischen Heiden errichtet, die von **Arabien** nach Afrika kamen, wie das die Inschriften ganz unwiderleglich nachweisen.[1] Vielleicht waren sie nicht die einzigen Südaraber, die Afrika aufsuchten. In **Nordtransvaal** finden sich mächtige Steinbauten, deren größter von den Eingeborenen Simbabje genannt wird. Manche Forscher haben in diesen Steinbauten Hinweise auf sabäischen Gestirndienst erblicken wollen, andere glauben, daß das Goldland Ophir, von dem die Bibel spricht, Südafrika war, und daß Salomo sein Gold dorther bezog.[2] Carl Peters brachte sogar eine dort gefundene ägyptische Figur mit nach Europa, die, wenn sie echt gewesen wäre, allerdings ein schwerwiegendes Beweisstück abgegeben hätte. Aber sie ist eine gewöhnliche Fälschung, die irgend ein findiger Grieche nach Südafrika mitgenommen haben mag.[3] Das Geheimnis von Simbabje ist also bis heute nicht gelöst. Daß ein Teil der Ruinen mit der Goldgewinnung zusammenhängt, scheint evident zu sein, aber wer sie gebaut hat, wissen wir nicht. Ein Sachkenner von Luschans Bedeutung hält sie für jung und glaubt, daß sie über die Leistungsfähigkeit der Kaffern nicht hinausgehen. Inschriften, die allein beweisend wären, sind nicht gefunden.

Wir sprachen bereits von **malaiischem** Einfluß. Daß

[1] Littmann und Krencker, Vorbericht der deutschen Axumexpedition. Berlin 1906.

[2] Bent, The ruined cities of Mashonaland. London 1892. Hall & Neal, The ancient ruins of Rhodesia. London 1902.

[3] F. v. Luschan, Bericht über eine Reise nach Südafrika. Zeitschr. für Ethnologie, 1906. S. 863 ff.

er bis Madagaskar reichte, ist unbestritten, so blüht denn hier auch das Tabu wie in Indonesien und der Südsee.[1] Daß malaiische Kultureinflüsse nach Ostafrika gekommen sind, beweist sicher das malaiische Auslegerboot, die Galawa, wie es in Sansibar und der gegenüberliegenden Küste heute noch im Gebrauch ist.[2] Auch sind in historischer Zeit Einfälle von Madagassen in Ostafrika nachzuweisen.[3] Ob aber die von Ankermann vermutete Beeinflussung Westafrikas durch Malaien wirklich stattgefunden hat, erscheint mir trotz der gewichtigen Gründe, die er bringt, doch noch nicht ausgemacht.[4]

Das wäre dann etwa die Beeinflussung Afrikas durch fremde heidnische Religionen. Wir haben einen davon verschiedenen Vorgang zu betrachten — das Eindringen der drei großen monotheistischen Religionen, des Judentums, des Christentums, des Islam.

Man wird vielleicht erstaunt fragen, ob denn das Judentum, das doch sonst nicht zu missionieren pflegt, in Afrika auch Mission getrieben hat. Das ist freilich der Fall, so unwahrscheinlich es klingt, aber zunächst brauchen wir gar nicht an Mission zu denken, sondern müssen uns erinnern, daß die Geschichte Josephs und Mosis sich eben doch zum Teil in Afrika abgespielt hat. Die neuere Bibelkritik behandelt alle diese Berichte als Mythen. Aber wir sind heute eigentlich schon wieder über dieses Stadium hinaus. Die Geschichte von Babylon, Assur, Kreta wurde

[1] A. van Gennep, Tabou et Totémisme à Madagascar. Paris 1904.

[2] Auch das Buckelrind ist indischen Ursprungs und ebenso viele von den Kulturpflanzen Ostafrikas, z. B. die Kokospalme.

[3] F. Stuhlmann, Handwerk und Industrie in Ostafrika. Hamburg 1910. S. 85.

[4] s. S. 125.

bis in die neuere Zeit auch als mythologisch behandelt, bis die neusten Ausgrabungen uns die Urkunden von einer uralten Kultur brachten. Wir wissen nicht, was uns die Ausgrabungen in Ägypten und Palästina noch bringen werden. Aber soviel ist sicher, daß die Religion Israels von Anfang an zu Ägypten in Beziehung stand. Auch in späterer Zeit ist der Einfluß des Judentums in Ägypten nicht unbedeutend gewesen. Der Prophet Jeremias zog mit einer Schar Auswanderer nach dem Fall Jerusalems[1] nach Ägypten, und die jüdische Kolonie in Ägypten und der Kyrenaica zeichnete sich durch Gelehrsamkeit und griechische Bildung aus.[2] Hier, auf afrikanischem Boden entstand die Septuaginta, die griechische Übersetzung des alten Testaments, die nötig wurde, weil so viele Juden besser Griechisch als Hebräisch verstanden. Die Neigung Proselyten zu machen war damals nicht selten, sie wird im N. T. erwähnt,[3] und einer der viel genannten Proselyten ist der Kämmerer der Königin Kandace aus Äthiopien.[4] Nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus hat sich das Judentum besonders in Arabien unter den sprach- und stammverwandten Arabern wohl gefühlt, und erst Muhammed hat gelegentlich mit harter Hand das ihm übermächtig scheinende Judentum bedrückt. Afrika wurde damals die Zufluchtsstätte für bedrängte Christen — man floh nach Abessinien. Dort war bereits bei der Gründung der Handelsgesellschaft,[5] nach der Abessinien seinen Namen hat, ein erheblicher Prozentsatz südarabischer Juden beteiligt, und der jüdische Einfluß

[1] Jerem. 43, 6.
[2] Vergl. auch Act. 6, 9; 2, 10.
[3] Matth. 23, 15.
[4] Act. 8, 27, vergl. Act. 2, 10; Act. 6, 5.
[5] L. Reinisch, ein Blick auf Ägypten und Abessinien. Wien 1896.

im Lande war groß. Abessiniens Könige behaupten, sie wären Nachkommen von Salomo und der Königin von Saba, schwerlich mit Recht. Aber das ist sicher, daß das abessinische Christentum bis heute einen sehr starken jüdischen Einschlag hat. Wir finden dort Beschneidung, Speisegebote und Heiligung des Sabbaths neben dem Sonntag. Der Stil der Kirchen, die Priesterkleidung, die Posaunen und Tänze im Kultus erinnern an alttestamentliche Vorbilder.[1] Es liegen hier indes nicht nur jüdische Reminiszenzen vor, sondern es gibt in Abessinien heute noch jüdische Stämme, die die Thora als Gesetzbuch kennen und den mosaischen Ritus beobachten, die sogenannten schwarzen Juden, die Falascha. Nach Sprache und Körperbeschaffenheit gehören sie zu den hamitischen Stämmen, ihre Hautfarbe zeigt, daß es sich unmöglich um reine Nachkommen echter Juden handeln kann, sondern um ein afrikanisches Volk, das wohl etwas jüdisches Blut in sich aufgenommen hat, aber im übrigen anderen Stammes ist, das aber der jüdischen Religion folgt. So erstaunlich diese Tatsache ist, so ist sie doch ganz unbestreitbar.[2]

Im Gegensatz zum Judentum hat das Christentum von Anfang an Mission getrieben, ja die Mission ist eine notwendige Äußerung dieser Religion, die es sich zur Aufgabe stellt, die in Israel gefundene Gotteserkenntnis der Welt mitzuteilen.

So ist denn auch der Einfluß des Christentums auf Afrika ein sehr alter. Den Kämmerer der Königin Kandace, der Christ wurde, habe ich schon genannt, afrikanische Juden finden wir in Disputation mit Stephanus in Jerusalem

[1] Vergl. Littmann & Krencker a. a. O.

[2] Vergl. L. Reinisch, die Quarasprache in Abessinien. Wien. 1885. S. 3 f.

— auf den großen Verkehrswegen des Altertums wanderte das Christentum bald genug in Afrika ein. Die glänzendsten Namen der alten Kirchengeschichte finden wir in Afrika: Origines, Cyprian, Tertullian, Augustin. Auch das Mönchtum hat in Ägypten sich zuerst entwickelt — kurz man kann sich die alte Christenheit ohne Afrika nicht denken. Dabei beschränkte man sich keineswegs auf die Nordküste. Auf Abessinien habe ich schon hingewiesen, das zur Zeit Constantins von Ägypten aus missioniert wurde. Und wenn die Christenheit Abessiniens stark genug war sich über ein Jahrtausend in völliger Isolierung siegreich gegen den Islam zu behaupten,[1] dann muß sie in alter Zeit, wo ein solcher Gegner nicht bestand, einen mächtigen Einfluß auf die benachbarten Heidenstämme ausgeübt haben. Sie ist ja in ihrer Isolierung heruntergekommen und in Unwissenheit und Sittenlosigkeit versunken. Aber sie hat in ihrer Absperrung dem Religionsforscher Formen bewahrt, die wir für verloren hielten.[2] Das Sistrum, jenes Instrument des griechisch-römischen Kultus, wird heute noch in Abessinien im Kultus gebraucht.[3] Die Wandmalereien in den Kirchen zeigen byzantinischen Stil. Man möchte sie für uralt ansehen, wenn nicht die Flinten, die die Helden tragen, uns bewiesen, wie modern diese Gemälde zum Teil sind. Die Musik zu studieren scheint mir der Mühe wert. Es dürften Reste altgriechischer, wenn nicht gar hebräischer Musik darin stecken — also genug des Wichtigen und Interessanten.

[1] Noch im Jahre 1876 versuchte ein Heer von 35000 Mann Abessinien dem ägyptischem Einfluß zu unterwerfen. Die Unternehmung schlug fehl und führte zum Zusammenbruch der muhammedanischen Herrschaft in Ägypten.

[2] z. B. das Buch Henoch.

[3] Ein Exemplar befindet sich im Museum für Völkerkunde in Berlin.

Neuerdings sind wir darüber belehrt, daß außer der ägyptischen und abessinischen Kirchensprache auch eine nubische Kirchensprache existiert hat. Reste christlicher Poesie in nubischer Sprache aus dem 8. Jahrhundert sind auf uns gekommen.[1] Das ist von größter Wichtigkeit, denn die Nubier gehören nicht zur hellen, sondern zur dunkeln afrikanischen Rasse, und ihre Sprache hat trotz Jahrtausende alter Beinflussung von andern Stämmen noch heute ihren sudanischen Charakter in wichtigen Punkten bewahrt. Die Nubier sind also das erste nigritische Volk, das vor mehr als 1000 Jahren das Christentum annahm.

Diese ganze afrikanische Christenheit ist dann vom Islam überflutet. Ihre Bekenner traten zum Islam über oder lebten wie die Kopten und Abessinier in Abgeschlossenheit von den andern christlichen Völkern und sanken so wissenschaftlich, kulturell und sittlich herab. Das übrige Afrika war fast auf ein Jahrtausend von der Berührung mit dem Christentum abgesperrt, bis dann schließlich die große Periode der Kolonisation Afrikas durch christliche Mächte einsetzte, die erst eine Missionstätigkeit in den Ländern jenseits des Islam ermöglichte. Die Entdeckungen der Portugiesen öffneten der katholischen Mission neue Wege, zunächst in Westafrika und dann nach Vasco de Gamas ruhmvoller Fahrt auch in Ostafrika. Die Erfolge dieser Mission sind dürftig gewesen. Die Kathedralen fielen

[1] H. Schäfer und K. Schmidt, die ersten Bruchstücke christlicher Literatur in altnubischer Sprache. Sitzungsberichte der K. Preußischen Akademie der Wissenschaften. 1906. XLIII. Die altnubischen christlichen Handschriften der K. Bibliothek zu Berlin. Ebenda. 1907. XXXI. H. Schäfer und H. Junker, Bericht über die von der K. Akademie der Wissenschaften in den Wintern 1908/09 und 1909/10 nach Nubien entsendete Expedition. Ebenda. 1910. XXXI.

in Trümmer, das Volk versank wieder in die alten Zauberkulte, nur hier und da haben sich Spuren von alten Missionsarbeiten in den Vorstellungen von Himmelsgöttern, in Namen und andern Dingen gezeigt.[1] Ostindien, China, Amerika lockten bald die Mission, und man sah hier ein größeres und verheißungsvolleres Arbeitsfeld vor sich. Als England und Holland Kolonialmächte wurden neben Spanien und Portugal, war erst an eine protestantische Mission zu denken. Ende des achtzehnten Jahrhunderts begann die Brüdergemeine eine überaus bescheidene Mission in Südafrika, ihr sind im neunzehnten Jahrhundert andere deutsche, englische, französische, amerikanische, norwegische, schwedische Gesellschaften gefolgt mit dem Ergebnis, daß in Südafrika in manchen Gegenden eigentliche unberührte Heiden nicht mehr anzutreffen sind. Die neuere katholische Mission hat unter günstigeren Bedingungen und belehrt durch frühere Mißerfolge ihre Arbeit getan und mancherlei handgreifliche Erfolge zu verzeichnen. Es kann nicht meine Aufgabe sein auf die Geschichte dieser Missionen näher einzugehen. Die Tatsache, wie stark sie das Denken der Afrikaner beeinflußt haben und noch beeinflussen, läßt sich am einfachsten zeigen an der großen Anzahl der Schulen, die ohne Zwang Scharen von Schülern und Schülerinnen anziehen, und an der Blütenlese von Zeitungen in Eingeborenensprachen, die schon erscheinen, und deren Mitarbeiter zum großen Teil Eingeborene sind.

Wir müssen aber noch von der Religion reden, deren Einfluß auf Afrika in Vergangenheit und Gegenwart der bedeutendste ist, vom Islam.

[1] Struck, Wer waren die ersten getauften Eweer? Monatsblatt der Norddeutschen Mission 1908. S. 35f. Vgl. Bentley, Dictionary and Grammar of the Kongo Language. London. 1887. S. X. f. Mary H. Kingsley, West African Studies. London. 1901. S. 121. 405.

Bekanntlich ritten arabische Reiterscharen in unglaublich kurzer Zeit siegreich von Ägypten bis Marokko — bis der altlantische Ozean ihnen Halt gebot. Sie begnügten sich nicht damit. Sie trugen die neue Religion hinüber nach Spanien, nach Frankreich — und hier bot zum ersten Mal der Germane dem Islam Trotz. Von Afrika, nicht von Asien wie viele Jahrhunderte später drohte unserer christlichen Kultur diese Gefahr. Als die Ausbreitung in Europa unmöglich wurde, dehnte man sich in Afrika aus, und in West und Ost sind im Laufe der Zeit nicht nur einzelne Menschen, sondern ganze Völker zum Islam übergetreten, die vordem Christen [1] oder Heiden waren. Die Kolonisation Ostafrikas durch Araber und Perser gab dem Islam eine neue Angriffsfront, und eine dritte wurde im Süden geschaffen durch die muhammedanischen Malaien, die die Holländer nach Südafrika gebracht haben. Wir haben schon von anderen Invasionen semitischer Religionen gesprochen, diese letzte ist ungleich bedeutender als die früheren, und der Prozeß ist bis heute nicht abgelaufen. Wie groß der Einfluß der arabischen Kultur ist, kann man daran sehen, daß arabische Lehnworte bis nach Südwestafrika in die Namasprache vorgedrungen sind. Noch in Nordtransvaal gibt es einen Stamm, die Valemba, die sich eine stark entartete, aber noch deutlich erkennbare Form muhammedanischer Religionsübung bis heute erhalten haben.[2] Man soll auch nicht annehmen, daß die Einführung europäischer Ordnung der Ausbreitung des Islam hinderlich wäre. Das Gegenteil ist der Fall. Die alten Sklavenjagden sind ver-

[1] So noch vor etwa 200 Jahren die Saho in Abessinien. Vgl. Reinisch, die Sprache der Irob-Saho. S. 4.

[2] H. A. P. Junod, The Balemba of the Zoutpansberg. Folk Lore. Vol. 19, Nr. 3, S. 276. Vgl. Merensky a. a. O. S. 140.

boten. Der Muhammedaner kommt heute als friedlicher Händler. Er imponiert durch seine Bildung, sein heiliges Buch, seine Würde und ist doch nicht sozial und wirtschaftlich dem Eingeborenen so unverständlich wie der Europäer.[1] So wächst der Einfluß des Islam beständig, was den Kolonialregierungen nicht weniger Sorge macht als den Missionen.[2]

Sollte aber nicht der Afrikaner, von dessen Religionen wir neben mancherlei Widerwärtigem auch manches Freundliche zu sagen hatten, nicht besser bei seiner Religion bleiben, als daß er fremde Kulte annimmt, die unter ganz anderen Verhältnissen entstanden sind? Das ist, abgesehen von allem anderen eine reine Doktorfrage. Alle die Morde, Zaubergifte und andern Störungen des sozialen Lebens, wie sie notwendig mit der Übung afrikanischer Religionen zusammenhängen, läßt sich keine Kolonialregierung gefallen und tut im Interesse der Menschlichkeit recht daran. Außerdem legt sie Wege durch den verbotenen Wald, schlägt heilige Bäume um, wo sie im Wege stehen, ja sie zwingt die Arbeiter selbst dabei zu helfen. Durch die Einführung europäischen Handelsgutes halten neue Ideen ihren Einzug — das alles kann niemand hindern, und so stürzt beim Herrannahen der Kultur die alte Religion rettungslos zusammen. Sie mag hier und da noch ein verborgenes Dasein führen, aber die naive Wirkung auf das Volk ist vorbei. Dazu kommt, daß die Klarheit und Kraft der Buchreligionen viel zu groß und die Macht des geschriebenen Wortes stärker ist als die mündliche Überlieferung. Auch die, die der Buchreligion nicht folgen, werden doch dadurch beein-

[1] s. F. Würz, die mohammedanische Gefahr in Westafrika. Basler Missionsstudien. III. 21.

[2] Verhandlungen des deutschen Kolonialkongresses. 1910. S. 638—673. 1189. Vgl. auch die Zeitschrift „Der Islam".

flußt, und ihre Kinder pflegen dann den letzten Schritt zu tun, zu dem sie selbst sich nicht entschließen konnten. Daß die alten Religionen schwinden, ist also außer Frage[1] — aber das ist die Frage, welche der großen Buchreligionen nun an ihre Stelle treten wird — Christentum oder Islam. Das hängt vor allem davon ab, mit welcher Energie, mit welcher Treue die Anhänger jeder Religion an ihr festhalten und für ihre Ausbreitung sorgen. Zur Zeit ist die größere und erfolgreichere Energie zweifellos auf Seiten des Islam. Wird es so bleiben?

Man sagt uns voraus, daß der letzte Entscheidungskampf zwischen Islam und Christentum in Afrika gekämpft werden wird, mit den Waffen des Geistes und mit dem Schwert. Dabei wird es sich dann auch darum handeln, auf welche Seite sich die neigen, um deren Land der Streit geht, die Afrikaner. Und es wird nicht gleichgültig sein, ob der Gegensatz zwischen schwarzer und weißer Rasse, der ohnehin Schwierigkeiten genug schafft, noch verschärft und verbittert wird durch den Gegensatz der Religion. Wir müssen im Gegenteil wünschen, daß überall da, wo es schwer wird, eine Verständigung zwischen uns und den Afrikanern zu finden, mildernd und ausgleichend die Religion eintritt. Und diese Leistung dürfen wir nicht vom Islam erwarten, sondern von der Lehre der Liebe, zu der wir uns bekennen, vom Christentum.

[1] Eine seltsame Ausnahme bildet es, daß vor wenig Jahrzehnten der „Kaiser" von Kafa (Abessinien) vom abessinischen Christentum zu einem allerdings hoch stehenden heidnischen Kult übertrat. s. F. Bieber, die geistige Kultur des Kaffitscho. Revue des études ethnogr. et sociologiques. 1909. S. 37 ff.



Juju-Anzug.

Beigabe.

Afrikanische Gebete.

1. Kikuyugebet.

Routledge erzählt a. a. O., S. 229, daß für ihn ein Opfer gebracht wurde, bei dem der Häuptling Munge ein Gebet sprach. Leider gibt er es nur in englischer Übersetzung, so daß man nicht feststellen kann, wie die originale Fassung lautet. Ich gebe es in deutscher Übertragung:

O Gott, nimm dies Opfer an, denn der weiße Mann ist zu meiner Heimstätte gekommen. Wenn der weiße Mann krank wird, so laß weder ihn noch seine Frau sehr krank werden. Der weiße Mann ist aus seiner Heimat über das Wasser zu uns gekommen; er ist ein guter Mann; er behandelt die Leute gut, die für ihn arbeiten; laß sie nicht mit ihm streiten. Wenn der weiße Mann und seine Frau krank werden, so laß sie nicht sehr krank werden, denn ich und der weiße Mann, wir haben uns vereinigt, dir zu opfern. Laß ihn nicht sterben, denn wir opfern dir einen sehr fetten Bock. Der weiße Mann ist aus der Ferne zu uns gekommen, und nun hat er ein Übereinkommen mit mir getroffen, um dir zu opfern. Wohin er auch immer geht, laß ihn nicht sehr krank werden, denn er ist gut und ist auch außerordentlich wohlhabend, und ich bin auch gut und reich, und ich und der weiße Mann, wir stehen uns so nahe, als wären wir von einer Mutter. Gott, wir haben ein großes Schaf für dich bestimmt. Der weiße Mann und seine Frau und ich und mein Volk, wir werden dir an dem Stamm eines Baumes ein Schaf opfern, ein sehr wertvolles Schaf. Laß mich nicht sehr krank werden, denn ich habe ihn gelehrt, dir zu opfern, als wenn er ein richtiger M'kikuyu wäre.

2. Galla-Gebet.[1]

Gott der Erde, mein Herr, du bist über mir, ich bin unter dir; wenn mir Unglück droht, wie der Baum die Sonne über mir abhält, halte du das Unglück von mir; werde du mein Schatten! Ich rufe zu dir bei Tag, ich rufe zu dir in der Nacht; wenn der Mond dort aufgeht, verliere mich nicht aus deinem Blick, wie ich dich nicht verliere, wenn ich aufstehe; halte die Gefahr von mir. Gott, mein Herr! Du Sonne mit 30 Strahlen, wenn der Feind kommt, laß deinen Wurm auf der Erde nicht zu Grunde gehen, halte deine Hand über ihm, wie wir einen Wurm auf der Erde töten können, wenn wir wollen oder verschonen, wenn es uns beliebt. Wie wir einen Wurm auf der Erde durch einen Tritt töten können, so kannst du, wenn du willst, uns auf der Erde durch deinen Tritt vernichten. Gott, du trägst den Guten und den Bösen in deiner Hand, mein Herr! Ein Mensch, der das Gute und das Böse nicht kennt, erzürnt dich nicht; wenn er es schon kennen gelernt hat und dann nicht weiß, dann ist er schlecht; mit diesem mache, was du willst. Wenn er es in seiner Jugend nicht kennen gelernt hat, belehre du ihn, Gott, mein Herr, belehre du ihn, wenn er auch die Sprache des Menschen nicht versteht, deine Sprache kennt er. — Gott, du hast die Tiere und die Menschen geschaffen, alle wie sie auf der Erde sind; auch das Getreide auf dieser Erde hast du geschaffen, daß wir davon leben sollen, wir haben es nicht getan. Du hast uns Stärke gegeben, du hast uns Vieh und Samen geschenkt und unserm Vieh Stärke verliehen, wir haben damit gearbeitet und die Saat ist uns gewachsen. — Du hast uns das Getreide wachsen lassen,

[1] Aus Paulitschke, Ethnographie Nordost-Afrikas. Berlin. 1896. II. S. 40—43.

die Menschen wurden satt. — Es sind Vorräte in den Häusern verbrannt, wer sie anzündete, weißt nur du! Wenn ich einen oder zwei Menschen kenne, kenne ich sie bloß, wenn ich sie mit meinem Auge gesehen habe; du aber, wenn du sie auch mit deinen Augen nicht sahst, kennst sie in deinem Herzen. — Ein einziger schlechter Mensch hat alle Menschen aus ihrer Wohnung vertrieben; die Mutter und die Kinder hat er wie eine Herde Truthühner dahin und dorthin zerstreut; der mörderische Feind riß das schön gelockte Kind aus dem Arm seiner Mutter und erwürgte es. Dies alles hast du so geschehen lassen, warum hast du das getan? Du weißt es. — Du hast uns die Saat wachsen lassen und sie unserm Auge gezeigt; der hungrige Mann schaut sie an mit seinem Auge und ist getröstet. Wenn das Getreide blüht, schickst du Schmetterlinge (Raupen) und Heuschrecken hinein, Heuschrecken und Tauben (Vögel, die sich von Körnern nähren); alles kommt aus deiner Hand, die läßt es so geschehen; warum du es so machst, weißt du. — Mein Herr! Die Menschen, die zu dir beten, verschone! Wie einen Dieb, der fremdes Getreide gestohlen hat, der Herr des Getreides bindet, so bindest du nicht, mein Herr, einen Liebling und einen Gebundenen befreist du gnädig. Wenn ich dir lieb bin, so befreie mich so, ich bitte dich von ganzem Herzen darum. Wenn ich nicht von Herzen zu dir be e, erhörst du mich nicht, ich bitte dich aber von ganzem Herzen, so weißt du es und bist mir gnädig.

3. Morgengebet der Galla.[1]

O Gott! Du hast mich die Nacht im Frieden verbringen lassen, laß mich auch den Tag im Frieden verbringen. Wohin immer ich mich wenden mag, mögest du

[1] Paulitschke a. a. O. II. S. 43.

meine Schritte lenken auf dem Wege, den du für mich zu einem friedlichen gestaltet hast, o mein Gott! Wenn ich gesprochen habe, nimm Verleumdung weg von mir. Wenn ich hungrig bin, rette mich vom Hungertode; wenn ich zufrieden bin, halte mich ab vom Übermut. Dich anrufend, o Herr, der du keinen Herrn über dir hast, trete ich den Tag an.

Abendgebet der Galla.[1]

O Gott! Du hast mich den Tag im Frieden verleben lassen, laß mich auch die Nacht im Frieden verbringen, o Herr, der du keinen Herrn über dir hast! Es gibt keine Stärke, außer in dir, du allein hast keinerlei Verpflichtung. In deiner Hand verbringe ich den Tag, in deiner Hand verbringe ich die Nacht, du bist meine Mutter, du bist mein Vater.

[1] Paulitschke a. a. O. II. S. 44.



Abbildungen.

Zum 1. Vortrag, s. S. 17, 57, 58, 98 f.:

Eine Priesterin in ihrem Schmuck. Aus Spieth, die Ewestämme. Verlag von Dietrich Reimer, Berlin.

Zum 2. Vortrag, s. S. 55 f., 109:

Fetisch aus Loango. Aus dem Archiv für Anthropologie N. F. Band IV. Verlag von Friedr. Vieweg & Sohn, Braunschweig.

Zum 3. Vortrag:

Zaubermittel. Aus Spieth, die Ewestämme. Verlag von Dietrich Reimer, Berlin.

Erklärung: Obere Reihe.

1. Dzifli. Ein Armband mit einem kurzen Holz. Der Träger ritzt sich mit einem Messer, fährt mit dem daran hängenden Erdklumpen über die Wunde und legt dann das Armband an das rechte und das Hölzchen an das linke Handgelenk. Dadurch bekommt er die Kraft, jeden Zauber zu überwinden.

2. Tsyote. Schere mit der Spitze eines Antilopenhornes (asante) und einigen Haaren des Eichhörnchens. Der Jäger streicht mit der Schere durch die Luft und tut, als ob er etwas damit durchschneiden würde. Dadurch bekommt er offene Augen, daß er das Wild sieht.

3. Tukpui. Es besteht aus drei kleinen Behältern, deren beiden äußeren das zauberkräftige ti enthalten. In dem mittleren steckt ein Stückchen Bambusrohr. Findet der Jäger eine Tierfährte, so streut er etwas Pulver auf das Bambus und legt es auf die Wildspuren; das bewirkt, daß das Wild zurückkehrt. Dann tut er, als ob er mit der Schnur etwas festbinden wollte und sagt: Auch, wenn das Tier weit weg ist, soll es umkehren und stehen bleiben, daß ich es schießen kann.

Untere Reihe:

1. Kpeṅui sind zwei Schnüre, deren eine um den Hals gehängt, die andere um die linke Hand gewickelt wird. Sie verhindern das Platzen der Flinte.

2. Alasẽ oder Alagbato wird am Arm getragen.

3. Nuke. Der Jäger nimmt diesen Zauber, der aus einigen mit Gras umwickelten Hölzern besteht, wickelt die Schnur um die Hölzer, schwingt sie über seinem Kopfe und legt ihn unter einen Stein. Damit werden Verwünschungen solcher Leute unschädlich gemacht, die mit dem erhaltenen Jagdfleisch unzufrieden waren.

4. Kpeṅui. Wird der Jäger von einem Leoparden bedroht, so wickelt er die Schnur um die beiden Hölzer und ruft: Dza Kpeṅui! Das bewirkt, daß sich der Leopard dem Jäger zum Schusse stellt. Durch das Umwickeln der Hölzer wurde er „gebunden".

5. Akpoka. Ein Gürtel, mit sechs Kaurimuscheln besetzt, in dessen Mitte eine Dose mit zauberkräftigem Pulver und einem Teil von einer Steinschloßflinte. Der Gürtel macht kugelfest.

Zum 4. Vortrag, s. S. 28 f., 62—64, 97 f.:

Totenfeier. Schießen mit Steinschloßgewehren; in der Mitte die große Trommel. Aus Mansfeld, Urwald-Dokumente. Verlag von Dietrich Reimer, Berlin.

Zum 5. Vortrag:

Gebet vor dem Opfer. Aus Mansfeld, Urwald-Dokumente. Verlag von Dietrich Reimer, Berlin.

Zum 6. Vortrag:

Mädchenweihe. Aus Tönjes, Ovamboland. Verlag von Martin Warneck, Berlin.

Zum 7. Vortrag, s. S. 113, 116:

Sonnenkult der Wairambo. Aus Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Hamburg, Band 26. Zu erhalten durch L. Friederichsen & Co., Hamburg.

Zum 8. Vortrag, s. S. 103, 125:

Juju-Anzug (Tanzmaske). Aus Mansfeld, Urwald-Dokumente. Verlag von Dietrich Reimer, Berlin.

Literatur.

B. Ankermann, Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika. Zeitschr. für Ethnologie, 1905, Heft 1.

Anleitung für ethnographische Beobachtungen und Sammlungen in Afrika und Ozeanien. Museum für Völkerkunde zu Berlin. 1904.

M. W. H. Beech, The Suk. Oxford. 1911.

Bent, The Ruined Cities of Mashonaland. London. 1892.

W. H. Bentley, Dictionary and Grammar of the Kongo Language. London. 1887.

H. Brincker, Wörterbuch des Otji-Herero. Leipzig. 1886.

E. Brutzer, Der Geisterglaube bei den Kamba. Leipzig. 1905.

J. M. M. van der Burgt, Dictionnaire français-kirundi, Bois-le-duc. 1903.

C. Callaway, The Religious System of the Ama-Zulu. Natal. 1870.

E. Casalis, Études sur la langue Séchuana. Paris. 1841.

P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Tübingen. 1905.

Th. Christaller, Handbuch der Dualasprache. Basel. 1892.

Dannert, Zum Rechte der Herero. Berlin. 1906.

Dapper, Beschreibung von Afrika. Amsterdam. 1670.

R. E. Dennett, At the Back of the Black Man's Mind. London, 1906.

L. Desplagnes, Le Plateau Nigérien. Paris. 1907.

E. Douthé, Magie et réligion dans l'Afrique du Nord.

A. B. Ellis, The Ewe-Speaking Peoples of the Slave-Coast of West Africa. 1890.

K. Endemann, Wörterbuch der Sothosprache. Hamburg. 1912.

J. G. Frazer, Totemism and Exogamie. London. 1910.
L. Frobenius, Der Ursprung der afrikanischen Kulturen, Berlin. 1898.
L. Frobenius, Die Masken und Geheimbünde Afrikas. 1898.
F. Fülleborn, Das deutsche Nyassa- und Rovumagebiet. Land und Leute. Berlin. 1906.
A. van Gennep, Les rites de passage. Paris. 1909.
A. van Gennep, Tabou et Totémisme à Madagascar. Paris. 1904.
B. Gutmann, Dichten und Denken der Dschagganeger. Leipzig, 1909.
Th. Hahn, Tsuni-//Goam. London. 1881.
R. N. Hall, Prehistoric Rhodesia. London. Leipzig. 1909.
Hall u. Neal, The Ancient Ruins of Rhodesia. London. 1902.
J. Hendle, Die Sprache der Wapogoro. Berlin. 1907.
C. W. Hobley, Ethnologie of A-Kamba and Other East African Tribes. Cambridge. 1910.
C. Hoffmann, Der Sohn der Wüste. — Am Hofe der Büffel. — Was der afrikanische Großvater seinen Enkeln erzählt. — Afrikanische Heidengötter und ihre Knechte. Buchhandlung der Berliner Missionsgesellschaft.
C. Hoffmann, Die Götter und Heilande der heidnischen Afrikaner. Beiblatt zur Allg. Miss. Zeitschr. 1905.
A. C. Hollis, The Masai, their Language and Folklore. Oxford. 1905.
A. C. Hollis, The Nandi. Oxford. 1909.
J. Irle, Die Herero. Gütersloh. 1906.
E. Jaccotet, The Treasury of Ba-Suto Lore. London. 1908.
H. H. Johnston, George Grenfell and the Kongo. London. 1908.

H. H. Johnston, The Uganda Protectorate. London. 1904.
H. A. Junod, Sidschi Leipzig. 1911.
H. A. Junod, Les Ba-Ronga. Neuchatel. 1898.
R. Kandt, Caput Nili. Berlin. 1905.
Mary Kingsley, West African Studies. London. 1901.
M. Klamroth. Der Islam in Deutsch-Ostafrika. Berlin. 1912.
E. Kotz, Grammatik des Chasu (Pare). Berlin. 1909.
J. L. Krapf, Reisen in Ostafrika. Kornthal. 1858.
A. Kropf, Das Volk der Xosakaffern. Berlin. 1889.
Lademann, Tierfabeln und andere Erzählungen in Suaheli. Berlin. 1909.
A. Glyn Leonhard, The Lower Niger and its Tribes. London. 1906.
E. Littmann und D. Krenker, Vorbericht der deutschen Axumexpedition. Berlin. 1906.
A. B. Lloyd, In Dwarf Land and Cannibal Country. London. 1907.
L. C. Lloyd, Bushman Folklore. London. 1911.
F. von Luschan, Rassen-Anthropologie. Umschau. 1911.
A. Mansfeld, Urwalddokumente. Berlin. 1908.
Ph. Maud. Exploration in the Southern Borderland of Abessynia. The Geographical Journal. 1904.
C. Meinhof, Christus der Heiland auch der Naturvölker. Berlin. 1908. — Die Christianisierung der Sprachen Afrikas. Basel. 1905. — Die Dichtung der Afrikaner. Berlin. 1911. — Die moderne Sprachforschung in Afrika. Berlin. 1910. — Die Sprachen der Hamiten. Hamburg. 1912. — Lehrbuch der Namasprache. Berlin. 1909. — Mission und Islam in Ostafrika. Basel. 1907.
E. Meinhof, Märchen aus Kamerun. Straßburg. 1889.
A. Merensky, Beiträge zur Kenntnis Südafrikas. 1875.

M. Merker, Die Masai. 2. Aufl. Berlin. 1910.

F. Meyer, Wirtschaft und Recht der Herero. Berlin. J. Springer. 1905.

F. W. H. Migeod, The Mende Language. London. 1908.

W. Munzinger, Ostafrikanische Studien. Basel. 1883.

R. H. Nassau, Fetishism in West Africa. London. 1904.

E. Nigmann, Die Wahehe. Berlin. 1908.

E. Nordenskiöld, Etnografiska Bidrag af Svenska Missionär I Afrika. Stockholm. 1907.

v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte. Bonn. 1899.

C. van Overbergh, Collection de Monographies ethnographiques.

S. Passarge, Die Buschmänner der Kalahari. Berlin. 1907.

P. Paulitschke, Ethnographie Nordost-Afrikas. Berlin. 1896.

E. Pechuel-Loesche, Loango-Expedition. 1907.

C. Peters, Die deutsche Emin Pascha-Expedition. München. Leipzig. 1891.

K. Th. Preuß, Der Ursprung von Religion und Kunst. Globus. Bd. 38, S. 20—24.

J. Raum, Versuch einer Grammatik der Dschaggasprache. Berlin. 1909.

H. Rehse, Kiziba, Land und Leute. Stuttgart. 1910.

L. Reinisch, Die Quarasprache in Abessinien. Wien. 1885. — Die Somalisprache. Wien. 1900—1902. — Die Sprache der Irob-Saho in Abessinien. Wien. 1878. — Ein Blick auf Ägypten und Abessinien. Wien. 1896.

J. Richter, Die Islamisierung Afrikas. Beiblatt zur A. M. Z. 1905. S. 85. ff.

P. Riese, Etwas über die Mysterien der Schambala. Bielefeld. 1911.

H. Ling Roth, Great Benin, its Customs, Art and Horrors, Halifax. 1903.

W. S. u. K. Routledge, With a Prehistoric People. London. 1910.

Sauberzweig-Schmidt, Der Äthiopismus. Berlin. 1904.

H. Schäfer und H. Junker, Bericht über die von der K. Akademie der Wissenschaften in den Wintern 1908/09 und 1909/10 nach Nubien entsendete Expedition. Berlin. 1910.

H. Schäfer und K. Schmidt, Die altnubischen christlichen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin. Berlin. 1907. — Die ersten Bruchstücke christlicher Literatur in altnubischer Sprache. Berlin. 1906.

W. Schneider, Die Religion der afrikanischen Naturvölker. Münster. 1891.

J. Schönhärl, Volkskundliches aus Togo. Dresden und Leipzig. 1909.

L. Schultze, Aus Namaland und Kalahari. Jena. 1907.

G. Schürle, Die Sprache der Basa in Kamerun. Hamburg. 1912.

C. Smoor, Religiöse und abergläubische Anschauungen der Neger an der Westküste des Viktoriasees. „Gott will es". 1905.

J. Spieth, Die Ewestämme. Berlin. 1909. — Die Religion der Eweer in Süd-Togo. Leipzig. 1911. — Die religiösen Vorstellungen der Eweer, Versammlungen des Deutschen Kolonialkongresses. 1905. S. 495 ff.

E. Steere, Swahili tales. London. 1889.

S. R. Steinmetz, Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien. Berlin. 1902.

B. Struck, Afrikanische Ärzte. Medizinische Wochenschrift. München. 1906. Nr. 35.

F. Stuhlmann, Ein kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aures. Hamburg. 1912. — Handwerk und Industrie in Ostafrika. Hamburg. 1910.

W. Taurat, Die Zauberei der Basotho. Berlin. 1910.
Tiele's Kompendium der Religionsgeschichte, übersetzt von Lic. W. Weber. Leipzig und Berlin. 1903.
H. Tönjes, Ovamboland. Berlin. 1911.
C. Velten, Sitten und Gebräuche der Suaheli. Göttingen. 1903.
Joh. Warneck, Die Lebenskräfte des Evangeliums. Berlin. 1908.
M. Weiß, Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas. Berlin. 1910.
J. Weißenborn, Tierkult in Afrika. Internationales Archiv für Ethnographie. Bd. 17. Leiden. 1904. Deutsche geogr. Blätter. Bd. 28. Heft 2.
A. Werner, The Natives of British Central Afrika. London. 1906.
R. Wolff, Grammatik der Kinga-Sprache. Berlin. 1905.
W. Wundt, Die Anfänge der Gesellschaft. Leipzig. 1907. — Elemente der Völkerpsychologie. Leipzig. 1912. — Völkerpsychologie. Bd. II. Mythus und Religion. Leipzig 1905—1909.
Wurm, Handbuch der Religionsgeschichte. Calw und Stuttgart. 1908.
F. Würz, Die mohammedanische Gefahr in Westafrika. Basel. Missionsstudien III, 21.

Die hier genannten linguistischen und ethnographischen Werke sind nur ein kleiner Teil der umfangreichen Literatur, die sehr viel religionswissenschaftlichen Stoff enthält.

Zeitschriften und periodisch erscheinende Werke.

Allgemeine Missionszeitschrift nebst Beiblatt.
Anthropos nebst Anthropos-Bibliothek.

Archiv für Anthropologie.
Archiv für Religionswissenschaft.
Baessler-Archiv.
Basler Missionsstudien.
Deutsches Kolonialblatt.
Evangelisches Missionsmagazin.
Folk-Lore.
Globus.
Der Islam.
Jahrbuch über die deutschen Kolonien, herausgegeben von K. Schneider.
Journal of the African Society.
Journal of the Anthropological Institute.
Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten nebst Ergänzungsheften dazu.
Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Hamburg.
Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen. Abt. 3.
Petermanns Mitteilungen nebst Ergänzungsbänden.
Revue des études ethnographiques et sociologiques.
Verhandlungen des deutschen Kolonialkongresses 1905. 1910.
Zeitschrift für afrikanische Sprachen.
Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen.
Zeitschrift für Ethnologie.
Zeitschrift für Kolonialsprachen.

Außerdem sind die Missionsblätter der evangelischen und katholischen Missionen zu vergleichen.


493209
BL2400
M4
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY



